الياس خوري

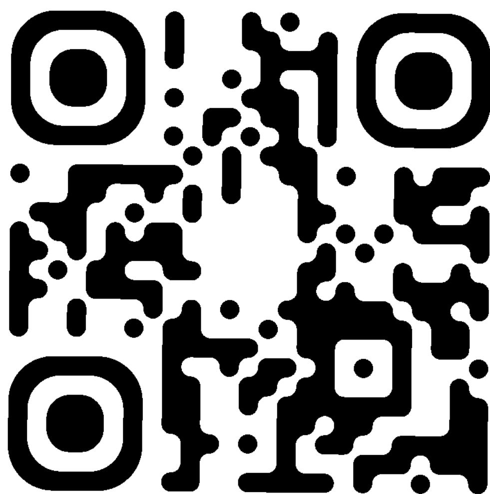
مكتبة

النكبة المستمرّة

دار الآداب

انضم لـ مكتبة .. امسح الكود

انقر هنا .. اتبع الرابط!



telegram @soramnqraa

النكبة المستمرَّة

إلياس خوري

النكبة المستمرَّة

مكتبة
t.me/soramnqraa


دار الآداب

النكبة المستمرَّة

إلياس خوري / روائيّ لبنانيّ

الطبعة الأولى عام 2024

ISBN 978-9953-89-753-0

فكرة الغلاف: كمال بلاطة

الخطوط: حسين ماجد

مكتبة

t.me/soramnqraa



دار الآداب للنشر والتوزيع

للمزيد من المعلومات عن دار الآداب الرجاء زيارة

موقعنا www.daraladab.net

يمكنكم التواصل معنا على البريد الإلكترونيّ:

info@daraladab.net

rana.adab@gmail.com

Facebook: Dar Al Adab   Instagram: @daraladab   Twitter: @DarAlAdab

بيروت 2023

ما قبل المقدِّمة مكتبة
t.me/soramnqraa

يُقدِّم هذا الكتاب مجموعةً من القراءات للنكبة الفلسطينيَّة، انطلاقًا من فرضيَّة أنَّ النكبة لم تنتهِ في سنة 1948، وإنَّما هي مسارٌ لم يتوقَّف منذ تلك السنة، وهي مستمرَّةٌ حتى يومنا هذا. النكبة مستمرَّة، لكنَّ مقاومتها مستمرَّة أيضًا.

يتألَّف الكتاب من مجموعةٍ من المحاضرات والدراسات والمقالات التي كُتبت بين سنتَي 2000 و2023، ونُشر معظمها في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، باستثناء مقالتَيْ: «بين الحاضر والتأويل: إدوارد سعيد و(مسألة فلسطين)» عن إدوارد سعيد، وكانت نُشرت في مجلَّة «الكرمل»؛ و«مات الشاعر» عن محمود درويش، وكانت نُشرت في «الملحق» (ملحق جريدة النهار اللبنانيَّة). وقد أعدنا تحريرهما بالأسلوب الملائم لروحيَّة الكتاب.

فاتحة الكتاب نصٌّ صغيرٌ هو عبارةٌ عن رسالتي إلى

المناضلات والمناضلين الفلسطينيِّين الذين أقاموا في أوائل كانون الثاني / يناير 2013، قريةً فلسطينيَّةً على أرضٍ صادرها الاحتلال في القدس، وأطلقوا عليها اسم قرية «باب الشمس».

الرواية التي نُشرت في سنة 1998، تحوَّلت إلى قريةٍ حقيقيَّةٍ بعد خمسة عشر عامًا من نشرها، وبذا حوَّل الشابَّات والشبَّان الفلسطينيُّون الحكاية إلى حقيقة، والمتخيَّل إلى حاضر.

لاقت قريتنا الجميلة المصير نفسه الذي لاقته مئات القرى الفلسطينيَّة، فتمَّ تدميرها على أيدي آلة القمع الصهيونيَّة، وهُجِّر سكَّانها، وصاروا يمتلكون اليوم مفاتيح حقّ العودة، كغيرهم من ملايين الفلسطينيِّين الذين طُردوا من أرضهم.

القرية أُعيد بناؤها وتهديمها مرَّةً ثانية، كما أقام أهلها قريةً جديدةً أطلقوا عليها اسم «أحفاد يونس». ويونس هو بطل الرواية الذي صنع مع حبيبته نهيلة حكايتهما بالحبّ والمقاومة.

قرية «أحفاد يونس»، هدمها جيش الاحتلال أيضًا، لكنَّ هاتين القريتيْن ومعهما مئات القرى الفلسطينيَّة، لا تزال تعبق برائحة المطرودين من أهلها، وتنتظر العائدين من النكبة إلى الحلم.

لهؤلاء المناضلات والمناضلين، ولجميع الأسرى في سجون الاحتلال، أهدي هذا الكتاب.

إ. خ.

بيروت 15 أيَّار/ مايو 2023

رسالةٌ إلى أهلي في قرية باب الشمس(*)

لن أقول يا ليتني كنت معكم، فأنا معكم.. أراكم وأرى كيف صار الحلم على أيديكم حقيقةً منغرسةً في الأرض.

«على هذه الأرض ما يستحقّ الحياة» مثلما كتب محمود درويش، لأنَّكم عندما بنيْتم قريتكم الرائعة أعدتم المعنى إلى المعنى، وصرتم أبناء هذه الأرض وأسيادها.

هذه هي فلسطين التي حلم بها يونس في رواية «باب الشمس». كان ليونس حلمٌ من كلمات، فصارت الكلمات جروحًا تنزف بها الأرض، وصرتم أنتم يا أهالي باب الشمس كلماتٍ تكتب الحلم بالحرِّيَّة، وتُعيد فلسطين إلى فلسطين.

أرى في قريتكم كلَّ وجوه الأحبَّة الذين غابوا في الطريق إلى أرض موعدنا الفلسطينيّ.. فلسطين هي موعد الغرباء الذين طُردوا

(*) كان المؤلِّف قد نشر هذه الرسالة في التاريخ نفسه أدناه في صفحته في «فيسبوك».

من أرضهم، ويُطردون كلّ يومٍ من بيوتهم.

غرباء وأنتم أبناء الأرض وزيتونها وزيتها!

أنتم زيتون فلسطين الذي يُضيء بشمس العدل، تبنون قريتكم فيشتعل بكم نور الحرِّيَّة.. «نورٌ على نور».

أرى في عيونكم وطنًا يولد من ركام النكبة الكبرى المستمرَّة منذ أربعةٍ وستِّين عامًا.

أراكم فتكبر في قلبي الكلمات، أرى الكلمات فتكبرون في وجداني وتعلون وتقتحمون السماء.

وختامًا، لي طلبٌ واحدٌ هو أن تقبلوني مواطنًا في قريتكم، أتعلَّم معكم معاني الحرِّيَّة والحقّ.

إلياس خوري

بيروت 12 كانون الثاني / يناير2013

مقدِّمةٌ لقراءة النكبة المستمرَّة(*)

كيف نقرأ كتاباً ونحن نعلم أنَّه لمَّا يصل إلى نهايته بعد؟

نهاية القصَّة تفتح باب تأويلها وإعادة قراءتها، فالنهاية هي البداية الثانية التي تُلقي الضوء على المعنى.

كيف نفهم قصَّةً لا تزال في طور الكتابة؟

هذه هي مشكلة الكتَّاب والدارسين مع النكبة الفلسطينيَّة. فهم يقرأون ويُعيدون القراءة، وبينما يقرأون وهم عازمون على كتابة القصَّة، يتحوَّلون إلى جزءٍ منها.

هل كان غسَّان كنفاني راويةً للقصَّة، أم كان بطل روايةٍ لم تُكتب أو تروَ بعد؟

---

(1) أُلقي هذا النصّ كمحاضرةٍ افتتاحيَّةٍ لورشة عملٍ بعنوان «المثقَّفون ونزع الاستعمار في فلسطين / إسرائيل»، في 15 ـ 17 نيسان / أبريل 2023، والتي أُقيمت في جامعة بنسلفانيا. وقد نُشرت في «مجلَّة الدراسات الفلسطينية»، العدد 135 (صيف 2023)، ص 82 ـ 93.

يتحوَّل الكتَّاب إلى شخصيَّاتٍ أدبيَّة، ويتحوَّل الأبطال إلى كتَّابٍ، والحكاية مستمرَّة.

حدثت حكايتي هذه في مخيَّم شاتيلا منذ أربعين عامًا.

في 16 أيلول / سبتمبر 1983، ذهبت إلى مخيَّم شاتيلا للاشتراك في الذكرى السنويَّة الأولى لضحايا المجزرة. مشيت في اتِّجاه المخيَّم تحت رذاذ بدايات الخريف. كانت هذه هي المرَّة الأولى، منذ الغزو الإسرائيليّ للمدينة، التي أشمّ فيها رائحة الأرض التي أيقظها المطر الأوَّل.

الحزن واليأس كانا يحاصرانني، فسقوط بيروت جعلني أشعر بأنَّني صرت غريبًا في مدينتي.

المقاومة والضغط الدوليّ أجبرا الجيش الإسرائيليّ على الانسحاب، وتسلَّم ما تبقَّى من الجيش اللبنانيّ الأمن في المدينة.

والمفارقة أنَّ الجيش اللبنانيّ كان بإمرة حكومةٍ يقودها رئيس الجمهوريَّة آنذاك أمين الجميِّل، وهو أحد قادة حزب الكتائب الذي ارتكبت «قوَّاته اللبنانيَّة» مجزرة شاتيلا بالاشتراك مع الجيش الإسرائيليّ.

ذهبتُ في ذلك الصباح إلى المخيَّم متضامنًا مع أحزان فلسطينيّي الجليل الذين وقعوا ضحيَّة مجزرةٍ ذكَّرتهم بالمآسي في قراهم التي طُردوا منها بالقوَّة قبل أن يجري تدميرها وجرفها في سنة 1948.

قرب مستديرة السفارة الكويتيَّة، بدأت أسمع أصواتًا غريبةً آتيةً من المخيَّم. أُصبت بالدهشة والعجز عن الفهم حين وجدت

نفسي وسط مجموعةٍ من النساء المتَّشحات بالسواد وهنَّ يلوِّحن بالأعلام الفلسطينيَّة ويزغردن.

ماذا يجري، ولمَن تزغرد النساء؟

اعتقدت أنَّني أرى منامًا، وأنَّ ما أشاهده ليس حقيقيًّا.
اقتربت من امرأةٍ وسألتها: «ماذا يجري؟»

«انتصرنا»، صرخت المرأة.

«ماذا؟» سألتُ.

«صار عندنا مقبرة لأولادنا، أخيرًا انتصرنا»، صاحت المرأة.

تركتني وحيدًا لتلتحق بالجموع التي كانت تمشي في اتِّجاه نهاية الشارع الرئيسيّ في المخيَّم.

مشيت معهنَّ لأجد نفسي أمام أرضٍ فارغةٍ وخاليةٍ من أيّ إشارةٍ تدلّ على هويَّتها.

كانت تلك الأرض الخلاء هي المقبرة الجماعيَّة التي دُفن فيها 1500 ضحيَّة، في واحدةٍ من أكثر مجازر النكبة رعبًا ووحشيَّة.

لن أكتب الآن الحكاية الطويلة والمأسويَّة لهذه المقبرة التي تحوَّلت إلى مكبٍّ للنفايات بعد احتلالها من طرف ميليشيات حركة أمل بدعم من الجيش السوريّ، خلال ما أُطلق عليه اسم «حرب المخيمات» (1986)، وكيف قامت مجموعةٌ من الناشطين اللبنانيِّين والفلسطينيِّين بتنظيفها كي تكون موقع بداية فاعليَّات الذكرى الخمسين للنكبة التي نظَّمها «مسرح بيروت» في سنة 1998.

ما حيَّرني هو زغاريد النساء اللواتي استخدمت إحداهنَّ تعبير «الانتصار» لوصف المقبرة. وكان عليّ أن أنتظر تسعة أعوامٍ كي أفهم دلالات هذه الكلمة.

فخلال عملي على جمع حكايات النكبة، من أجل بناء خلفيَّات رواية «باب الشمس»، فهمت وأنا أستمع إلى اللاجئات واللاجئين في شاتيلا وغيره من المخيَّمات الفلسطينيَّة، التروما التي أحدثها غياب المقابر في حياة الذين عاشوا كارثة 1948.

ففي تلك السنة، تُركت الجثث في أزقَّة القرى أو في العراء، لأنَّ الناس كانوا غير قادرين على دفن قتلاهم تحت رصاص قوَّات الاحتلال وأوامرها الصارمة بضرورة المغادرة، وأيضًا بسبب قيام الجيش الإسرائيليّ باختيار مجموعاتٍ من الشبَّان وأخذهم بعيدًا حيث تمَّ إعدامهم، بهدف خلق مناخٍ من الرعب فرض على الناس النزوح من قراهم.

هذه التروما التي تعود في جذورها إلى ذاكرة 1948، ستستيقظ في سنة 1982، حين تُركت جثث مئات الضحايا لتتعفَّن في أزقَّة المخيَّم قبل أن يقوم الصليب الأحمر بإلقائها في حفرة المقبرة الجماعيَّة بعد رشِّها بالكلس والمبيدات.

في نصِّه المدهش: «أربع ساعاتٍ في شاتيلا»، قدَّم الكاتب الفرنسيّ جان جينيه وصفًا لمشاهد ما بعد المجزرة بكلماتٍ ذهبت إلى ما بعد الكلمات، باحثًا عن لغةٍ ملائمةٍ لتسمية الألم. غير أنَّ الكاتب الفرنسيّ لم يستطع أن يرى في الأجساد المرميَّة في أزقَّة المخيَّم استحضارًا لمآسي 1948.

هل نحن أمام ذاكرةٍ ترفض النسيان، أم أمام حاضرٍ صارت ذاكرته جزءًا من تجربته وحياته اليوميَّة؟

هل بقايا المناضلات والمناضلين الفلسطينيِّين المدفونة في مقابر الأرقام المهملة في فلسطين مجرَّد ذاكرة؟

وكيف نقرأ حقيقة وجود 13 جثمانًا لشهداء فلسطينيِّين محتجزة في ثلَّاجات المشارح الإسرائيليَّة؟

هل نتكلَّم على الماضي أم على الحاضر؟

هل مجازر اللدّ والطنطورة وعين الزيتون... مجرَّد ذاكرات؟

وبأيِّ عينٍ نقرأ اليوم حوّارة والشيخ جرَّاح والأقصى وجنين ونابلس؟

هل الماضي حاضر؟ وكيف نضع حدًّا فاصلًا بين زمنيْن متداخليْن؟ ولماذا يعود الماضي حين نروي حكايات الحاضر؟ ولماذا نجد أنفسنا في الحاضر حين نتذكَّر؟

في هذه العلاقة المتشابكة بين الحاضر والماضي، علينا أن نصوغ مفاهيمَ جديدةً كي نستطيع أن نسمِّي الأشياء بأسمائها. فالنكبة الفلسطينيَّة ليست ماضيًا نتذكَّره، وإنَّما هي الكلمة التي تلخِّص الحياة تحت الاحتلال وفي مخيَّمات اللاجئين الفلسطينيِّين في فلسطين والشتات العربيّ المجاور.

عندما نتحدَّث عن النكبة فإنَّنا لا نتذكَّر حدثًا جرى وانتهى في سنة 1948، لكنَّنا نشير إلى مسارٍ طويلٍ بدأ في تلك السنة، وامتدَّ بأشكالٍ متنوِّعةٍ ومتعرِّجةٍ حتى اليوم. فالنكبة هي الآن أيضًا، وهي نكبةٌ مستمرَّة.

تاريخ هذه النكبة ليس خطِّيًّا، فقد شهد مراحلَ وانعطافاتٍ شتَّى، لكنَّنا نستطيع أن نتحدَّث عن لحظات ذروةٍ متعدِّدة: 1948؛ 1967؛ 1982؛ 2002؛ 2023.

تمثِّل هذه الذرى محطَّاتٍ كبرى، لكنَّها لا تخفي وقائع الحياة اليوميَّة كمصادرة الأراضي التي لم تتوقَّف يومًا، وبناء الغيتوات في المدن المحتلَّة، والحكم العسكريّ، وتوسُّع الاستيطان الاستعماريّ وهدم القرى «غير المعترف بها»، إلى ما لا آخر له...

انبثق تعبير «النكبة المستمرَّة» في مرحلتيْن:

المرحلة الأولى، خلال عملي الميدانيّ والبحثيّ من أجل كتابة روايتَيْ: «باب الشمس» وثلاثيَّة «أولاد الغيتُّو».

في «باب الشمس»، فهمت إشكاليَّة الصدمة والعار التي أخرست الضحيَّة، ووجدت نفسي أخوض أمواجًا من الحكايات التي لم يسبق أن كُتبت، كأنَّني كنت أُعيد اكتشاف ما يعرفه الجميع ولا يعرفه أحد. فمَن يعرف لم يكتب، ومَن لا يعرف لم يبحث بما فيه الكفاية. كما فهمت أنَّ اللاجئين اكتشفوا بحدسهم وتجربتهم أنَّ مآسيهم الراهنة هي امتدادٌ لمآسي سنة 1948، بحيث لا يمكن الكلام على إحداها بمعزلٍ عن الأُخرى. فالاجتياح الإسرائيليّ للبنان في سنة 1982، ومجزرة شاتيلا، جعلاهم يعيشون مآسي قرى الجليل في سنة 1948، ومآسي بيروت في سنة 1982.

أمَّا ثلاثيَّة «أولاد الغيتُّو»، فأخذتني في رحلةٍ إلى حيوات

الفلسطينيِّين داخل المناطق الفلسطينيَّة التي احتُلَّت منذ سنة 1948، وصار اسمها دولة إسرائيل. كما قادتني هذه الثلاثيَّة إلى مخيَّم جنين والمدينة القديمة في نابلس، حيث فهمت أنَّ فظائع الاحتلال ليست سوى استمرارٍ لفظائع حرب نكبة 1948.

المرحلة الثانية كانت في سنة 2010، خلال نقاشٍ مع صديقي الكاتب والمخرج السينمائيّ السوري علي أتاسي. فقد تمحور نقاشنا، علي وأنا، حول شجاعة العمل الفكريّ والسياسيّ الذي قام به المثقَّفون السوريُّون من خلال منتدياتهم وبياناتهم ضدَّ الاستبداد، وهو عملٌ مهَّد الطريق لاندلاع الثورة الشعبيَّة السوريَّة ضدَّ النظام في سنة 2011.

وخلال محاولتنا فَهْم لماذا لم تجد المعارضة السوريَّة الصدى الذي تستحقّه في الأوساط الثقافيَّة العربيَّة، سألني صديقي: لماذا تحتلّ فلسطين هذا الموقع المتميِّز في الضمير العربيّ؟

حيَّرني هذا السؤال، لأنَّ الأجوبة التقليديَّة، كأنْ نعيد الأمر إلى الهويَّة القوميَّة العربيَّة الجامعة، أو إلى الانتصار للكرامة العربيَّة، أو إلى الرابط الثقافيّ والدينيّ، فقدت دلالتها. ويعود هذا الأمر في رأيي إلى قيام أنظمة الاستبداد باستخدام هذا النوع من الكلام من أجل التغطية على ممارساتها القمعيَّة. أنظمة تضطهد اللاجئين الفلسطينيِّين وتدمِّر مخيَّماتهم وهي تتغرغر بكلام قوميٍّ عن قدسيَّة فلسطين، بحيث صار ادِّعاء حبّ فلسطين وسيلةً لقمع الفلسطينيِّين وسحق الشعوب العربيَّة. يحبُّون فلسطين ويكرهون الفلسطينيِّين ويقمعون شعوبهم! ما هذا العبث الكلاميّ الذي لا يُطاق؟

يجب أن نبحث عن موقع فلسطين في الضميرَيْن العربيّ والعالميّ في مكانٍ آخر، ولهذا بدأتُ أروي لصديقي حكايات النكبة التي كتبتها، أو التي كنت أنوي كتابتها. وفي تلك اللحظة، اكتشفت أنَّ الخيط الذي يجمع عناصر الحكاية الفلسطينيَّة كلّها، في حاضرها وماضيها، هو النكبة بصفتها مسارًا مستمرًّا.

فالمأساة المستمرَّة ومقاومتها التي لم تتوقَّف، هما السبب الذي جعل من فلسطين فكرةً تختزن الضمير، وفيها يصير الدفاع عن الحقِّ دفاعًا عن الحقيقة.

تمَّ اعتماد هذا التعبير في محاضرةٍ ألقيتُها في معهد الدراسات المتقدِّمة في برلين في سنة 2012، ونُشرت في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 89 (شتاء 2012)، ص 37 ـ 50، كما نُشرت نسختها الإنجليزيَّة بعنوان:

«Rethinking the Nakba», *Critical Inquiry*, vol. 38, no. 2 (Winter 2012), pp. 250 - 266.

كيف نقرأ كتابًا مفتوحًا بلا نهاية؟

المؤرِّخ السوريّ قسطنطين زريق سكّ تعبير النكبة لوصف كارثة سنة 1948، في كتابه «معنى النكبة» الذي نُشر في سنة 1948 خلال حرب النكبة.

بهذا التعبير وجدَت النكبة اسمها، وصار هذا الاسم عصيًّا على الترجمة ودخل في نسيج اللغات كافَّة.

ما لم يكن واضحًا، وما لم يستطع آباء الحركة القوميَّة استشرافه، هو طبيعة النكبة باعتبارها مسارًا وليس نتيجة.

«يقظة العرب»، بحسب تعبير الفلسطينيّ المقدسيّ جورج أنطونيوس، ستتَّخذ بعد النكبة شكل انقلاباتٍ عسكريَّةٍ وأنظمةٍ ديكتاتوريَّةٍ عاجزةٍ عن محاصرة النكبة تمهيدًا لطيّ صفحتها.

إنَّ التغيير الذي يكاد لا يصدَّق، والذي شمل 78% من مساحة فلسطين عبر التطهير العرقيّ وتدمير القرى الفلسطينيَّة وإفراغ المدن من سكَّانها واستبدال السكَّان، لم يكن نهاية الحكاية، وإنَّما بدايتها.

فخلال تسعة عشر عامًا من وضع الفلسطينيِّين في إسرائيل تحت الحكم العسكريّ، واجه الفلسطينيُّون استمرارًا صامتًا للنكبة.. فالأراضي تصادَر، والمدن تندثر لتحلّ مكانها مدنٌ جديدة، والفلَّاحون فقدوا أعمالهم وطرق حياتهم، كما اختفى الاسم الفلسطينيّ.

إنَّ ما جرى فهمه باعتباره حدثًا تاريخيًّا مأسويًّا تحوّل إلى مسارٍ لم يتوقَّف.

فقدان الأرض وفقدان الاسم هما سمتا النكبة، فالأرض تصادَر بذرائعَ شتَّى من طرف الحكومات الإسرائيليَّة، والاسم يتمّ محوه بحيث أُطلق على الفلسطينيِّين الغائبين ـ الحاضرين اسم «عرب أرض إسرائيل»، أمَّا بقيَّة الفلسطينيِّين ففقدوا اسمهم في ظلِّ أنظمة حكمٍ عربيَّةٍ تفنَّنت في إخراسهم.

هذا الترابط بين الاسم المُغيَّب والأرض المصادرة أنتج العيد الوطنيّ الفلسطينيّ الذي لا يُشبه أيَّ عيدٍ في أيِّ مكانٍ آخر من العالم، وأُطلق عليه اسم «يوم الأرض».

ففي 30 آذار / مارس من كلّ عام، يحتفل الفلسطينيُّون بـ «يوم الأرض» في أراضي 48 وفي كلِّ مكانٍ في الأرض، وفي ذلك اليوم من سنة 1976، سقط ستَّة شهداء حين قامت السلطات الإسرائيليَّة بمصادرة أراضي «الملّ» التابعة لقرى دير حنَّا وسخنين وعرابة وعرب السواعد.

الأرض والاسم سيتحوَّلان إلى عنوانَي المقاومة الفلسطينيَّة المستمرَّة في مواجهة النكبة المستمرَّة.

النكبة المستمرَّة ليست فقط نتاج سياساتٍ إسرائيليَّةٍ براغماتيَّةٍ ستتكشَّف بشكلٍ واضح بعد هزيمة الخامس من حزيران / يونيو 1967، بل إنَّها أيضًا نتاج فشل أو تواطؤ النظام العربيّ.

والمقاومة المستمرَّة لم تواجه قوَّات الاحتلال فحسب، بل كان عليها أيضًا، أن تخوض حربيْن أهليَّتيْن في الأردن ولبنان، كما كان عليها أن تواجه الحصار والاحتواء ومحاولات الابتلاع في محيطها العربيّ.

إنَّ الفشل العربيّ في احتواء النكبة ومحاصرتها كان العلامة الأولى على أنَّ النهضة العربيَّة كانت مهدَّدةً بالتحوُّل إلى عصر انحطاطٍ جديد، وقد قام الاستبداد بتعميم هذا الانحطاط الذي حطَّم المراكز المدينيَّة وأخذ المشرق العربيّ إلى الحضيض.

المشرق العربيّ الذي أسلم قياده لأنظمة الاستبداد العسكريَّة والنفطيَّة، سيجد نفسه أمام لحظة تفكُّكٍ عشوائيَّةٍ أوصلته إلى «اتِّفاقيَّات أبراهام» التي أعطت إسرائيل يدًا حرَّةً في التصرُّف في المناطق الفلسطينيَّة المحتلَّة.

النكبة كتابٌ مفتوح، لكنْ من دون نقطة نهاية، ولذلك سأحاول قراءته من خلال سؤالَيْن:

السؤال الأوَّل: الفهم وسوء الفهم

بدايةً، أريد أن أعترف بأنَّ خيال الطغاة والمحتلِّين تجاوز الخيال الأدبيّ والفنِّيّ، إذ يكفي تعبير «الحاضر ـ الغائب» ليقدِّم الدليل على وحشيَّة المجاز اللغويّ حين يتحوَّل إلى ممارسةٍ سياسيَّةٍ قمعيَّة. فأنا عندما صادفت هذا التعبير في الأدبيَّات الإسرائيليَّة اعتقدت أنَّني أمام استعارةٍ تصلح لأن تكون جزءًا من إحدى مسرحيَّات أوجين يونسكو العبثيَّة، غير أنَّ المؤسَّسة الإسرائيليَّة حوَّلت هذه الاستعارة إلى تعبيرٍ قانونيّ!

في حكايات هذه النكبة، مثلما يرويها ضحاياها وبعض جلَّاديها، علينا أن نصدِّق ما لا يصدَّق، وأن نتأقلم مع فكرة أنَّ الحدود بين الحقيقيّ والخياليّ قد تمَّ تدميرها.

السؤال الذي طرحه فلَّاحٌ فلسطينيٌّ من قرية سعسع على الجنود الإسرائيليِّين الذين اقتحموا قريته وقاموا بهدم بيوتها في 14 شباط / فبراير 1948، يمكن أن يكون مدخلًا لقراءة سوء التفاهم. فقد روى موشيه كالمان، قائد الوحدة العسكريَّة التابعة للبالماخ، حادثةً تخفي الهوْل في غرابتها. قال إنَّ أحد أفراد وحدته فوجئ بفلَّاحٍ فلسطينيٍّ من القرية المنكوبة يسأل مذهولًا: «إيش هادا؟»، ولمَّا كان الجنديّ الإسرائيليّ يعرف العربيَّة فقد أجاب: «هادا إيش»، وأطلق النار على الفلَّاح الذي قُتل على الفور.

«إيش» في اللغة العبريَّة تعني النار؛ هكذا مزج الجنديّ الإسرائيليّ اللغتيْن، مفتتحًا ما يمكن أن نطلق عليه اسم سوء التفاهم المقصود.

إنَّ تدمير 60 منزلًا على قاطنيها في سعسع لم يكن سوء تفاهم، وإنَّما كان أداةً للتلاعب بالمعنى.

نارٌ إسرائيليَّةٌ وسؤالٌ فلسطينيّ، هذه هي المعادلة التي أرادت إسرائيل فرضها خلال سبعة عقود. وحين يردّ الفلسطينيّ على النار بالنار دفاعًا عن حقِّه في الوجود، يصير «مخرِّبًا» أو «إرهابيًّا»!

الجواب الإسرائيليّ القاتل عن السؤال الفلسطينيّ، هو مزيجٌ من الجهل من جهة، والغطرسة من جهةٍ ثانية.

هل هذا التلاعب بالكلمات هو مجرَّد سوء فهم؟

«إيش» أي النار العبريَّة، ستحتلّ المشهد من جديدٍ بعد سبعةٍ وأربعين عامًا في بلدة حوَّارة قرب نابلس.

ففي 7 آذار / مارس 2023، احتفل المستوطنون الإسرائيليُّون بعيد «المساخر» («يوم بوريم») في شوارع حوّارة التي سبق أن هاجمها وأحرقها المستوطنون قبل تسعة أيَّامٍ في 26 شباط / فبراير.

حكاية «يوم بوريم» مثلما رُويت في «التناخ» هي استعارة، والاحتفال بها رمزيّ. لكن حين تُفهم الاستعارة بصفتها تاريخًا، ويتمّ نزع ثوب المجاز عن طقوسها المرتبطة بالمجازر في الأمبراطوريَّة الفارسيَّة بعد مقتل هامان، عدوّ اليهود، وتتحوَّل إلى ممارسةٍ في الحاضر، تصير الحكاية مدخلًا إلى البربريَّة.

لقد تحوَّلت رصاصة سعسع إلى نارٍ حقيقيَّةٍ في حوَّارة، وسيتَّخذ احتفال 6 آذار / مارس 2023 شكل رقصةٍ همجيَّةٍ قام بها المستوطنون إلى جانب الجنود الإسرائيليِّين.

النار صارت لهبًا حقيقيًّا، وستُعيدنا إلى ذاكرة البراميل المتفجِّرة التي دحرجها جنود البالماخ على قرية عين الزيتون في سنة 1948.

إنَّ ذاكرة سوء التفاهم ليست سوى ذاكرة الخوف.

لقد أعادنا «يوم بوريم» تسعة عشر عامًا إلى الوراء، حين حلَّت ذكرى هذا العيد في 25 شباط / فبراير 1994. ففي ذلك اليوم، دخل مستوطنٌ يُقيم في كريات أربع في الخليل، وهو الطبيب الكاهاني باروخ غولدشتاين، إلى الحرم الإبراهيميّ، وفتح النار وقتل 29 فردًا من المصلِّين.

والنار ستشتعل من جديدٍ أيضًا، في 31 تمُّوز / يوليو 2015، حين تسلَّلت مجموعةٌ من المستوطنين إلى قرية دوما في الضفَّة الغربيَّة، وأحرقت منزل عائلة الدوابشة، فقُتل حرقًا طفلٌ يبلغ من العمر ثمانية عشر شهرًا، إلى جانب أبيه وأمّه.

النار ليست استعارةً مثلما صوَّرها الروائيّ الإسرائيليّ أ. ب. يهوشع في قصَّته «إزاء الغابات». النار هي الحكاية التي لم يستطع الفلسطينيّ الأخرس المقطوع اللسان روايتها عن قريته المدمَّرة.

سوء التفاهم ليس جهلًا أو عدم معرفة، وإنَّما جرى استخدامه كـ «أداة للسيطرة»، بحسب إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق». كما تمَّ فصل المضامين الأدبيَّة لهذه الأداة عن

أثرها السياسيّ مع أنَّهما متكاملان. ويصف سعيد الطرق المتعدِّدة التي لجأ إليها سوء التفاهم هذا من أجل تركيب صورةٍ لحضاراتٍ حُرمت من هويَّاتها.

فتح الكاتب الإسرائيليّ س. يزهار صفحة النكبة في الأدب الإسرائيليّ في روايته المتميِّزة «خربة خزعة» (1949)، غير أنَّ الروائيِّين الإسرائيليِّين اللاحقين الذين تطرَّقوا إلى النكبة بشكلٍ عَرضيّ، بقوا أسرى ترسيمة يزهار.

رواية يزهار تأخذ القارئ إلى نقطة التقاطع بين الفهم وسوء الفهم، مؤكِّدةً صمت الضحيَّة التي بدت في الرواية أشبه بشخصيَّات فيلم صامت، ولا يخترق هذا الصمت سوى صوت امرأةٍ فلسطينيَّةٍ فَقدت السيطرة على أعصابها، وبدت كالمجنونة وهي تحمل طفلتها الباكية الملوَّثة بالبراز، وتطلب من أحد الجنود الإسرائيليِّين أن يأخذ الطفلة، وسط امتعاض الجنود وقرفهم.

لماذا لا نستمع إلى أصوات الضحايا؟

ضحايا «خربة خزعة» ليسوا أشباحًا مثلما هي حال خليل وعزيز في رواية عاموس عوز «ميخائيلي»، وألسنتهم لم تُقطع كحال الفلسطينيّ في «إزاء الغابات»، إنَّهم فلَّاحون مُصابون بصدمة اجتياح الجنود لقريتهم وطردهم منها.

هل كان سارد القصَّة الجالس بعيدًا غير قادرٍ على سماعهم، أم أنَّه لم يكن يفهم لغتهم العربيَّة؟

أغلب الظنّ أنَّ الجوابَيْن ممكنان، ولا نستطيع الجزم بأنَّ أحدهما أكثر صحَّةً من الآخر، غير أنَّ هذه الرواية صنعت

شخصيَّة الفلسطينيّ الصامت أو الشبح، والتي ستسود في الأدب الإسرائيليّ.

ترسيمة يزهار ستجد انعكاسها، وإن بشكلٍ مختلف، في رواية غسَّان كنفاني: «رجال في الشمس».

أبو قيس وأسعد ومروان سيموتون في خزَّان الشاحنة التي كانت وسيلتهم للتسلُّل من العراق إلى الكويت. لقد ماتوا تحت شمس الصحراء الملتهبة في آب / أغسطس، بينما كان سائق الشاحنة المُصاب بالعجز الجنسيّ عالقًا أمام رجال الحدود الكويتيَّة الذين أصرُّوا على سؤاله عن مغامراته الجنسيَّة مع الراقصة كوكب في البصرة!

عندما فتح السائق أبواب الخزَّان، ووجد جثث الفلسطينيِّين الذين ينتمون إلى ثلاثة أجيال، ارتفعت الصرخة التي ستردِّدها الصحراء، وستتوالد أصداؤها في الوعي الفلسطينيّ باعتبارها دعوة إلى المقاومة: «لماذا لم تدقُّوا جدران الخزَّان؟ لماذا لم تقولوا؟»

هذه الصرخة تحتاج إلى مساءلةٍ عميقة: ماذا لو قرعوا وصرخوا ولم يسمعهم أحد؟

ولماذا لا يكون السؤال عن الصمم بدلًا من أن يكون عن الفعل والصوت والكلام؟

لم يجد الألم الفلسطينيّ سوى آذانٍ صمَّاء في الوطن العربيّ، أمَّا في الغرب، فقد قامت أوروبا بغسل يديْها من الدم اليهوديّ بالدم الفلسطينيّ. صمت الضحيَّة ليس المسألة، فالضحيَّة أُكرهت على الصمت، والألسنة لم تُقطع، لكنَّ الآذان اختارت الصمم.

غسل الدم بالدم يفسِّر عبارة إدوارد سعيد بأنَّه «المثقَّف اليهوديّ الأخير»، لأنَّه يجسِّد منفى الإنسان في أرضه، وفي مخيَّمات اللجوء.

أمَّا إميل حبيبي فوصف هذا المنفى الداخليّ الفلسطينيّ في روايته «المتشائل»، بأنَّه منفى الذات عن الذات الذي قاد بطله سعيد إلى حائطٍ مسدود، ودلَّه على طريق المقاومة.

السؤال الثاني: التأويل

سؤال التأويل هو سؤالٌ صراعيٌّ، الحاضر الفلسطينيّ في مواجهة التأويل الإسرائيليّ، والقصَّة الإسرائيليَّة في مواجهة قارئها وضحيَّتها الفلسطينيّ.

مرَّ هذا الصراع بعدَّة مراحل، فالصهيونيَّة بدأت كمشروع قوميٍّ ـ كولونياليّ، وآباء الحركة الصهيونيَّة كانوا واعين للترابط العضويّ بين تأسيس مشروعٍ قوميٍّ، وبين البعد الكولونياليّ لهذا المشروع.

البعد الاشتراكيّ الذي صنعته الهيمنة العمَّاليَّة على المشروع أكَّد هذه الطبيعة المزدوجة عبر عزل الفلسطينيِّين عن سوق العمل اليهوديَّة، قبل أن تتمّ فبركة أسطورة عدم وجودهم.

كما أنَّ الدعم الدوليّ لتأسيس الكيان الإسرائيليّ وجد مبرِّره «الأخلاقيّ» في الأثر المدمِّر للإبادة النازيَّة في اليهود في أوروبا، إلَّا أنَّ مجتمع «الييشوف» اليهوديّ في فلسطين، الذي ازدرى الناجين من الهولوكست، سرعان ما سيقوم بتحويل الدولة العبريَّة إلى نصبٍ تذكاريٍّ للمحرقة، خلال محاكمة أيخمان وبعدها.

وهذا التحويل سيضفي طابعًا إنسانيًّا وأخلاقيًّا على دولةٍ قامت على أنقاض نكبة سكّان البلد الأصليّين فيها. وحتى اندلاع الانتفاضة الفلسطينيَّة الأولى (1987)، بقي الاسم الفلسطينيّ غائبًا ومغيَّبًا، إلّا أنَّ انتفاضة أطفال الحجارة ستغيِّر المعطيات وتجبر إسرائيل على الاعتراف بوجود شعبٍ يحمل اسمه الفلسطينيّ.

غير أنَّ اتِّفاق أوسلو للحكم الذاتيّ الفلسطينيّ توَّج الانتفاضة الفلسطينيَّة بجلجلةٍ جديدة، وقاد إلى مساراتٍ نكبويَّةٍ معقَّدةٍ تخلَّلتها الانتفاضة الثانية، ووصلت اليوم إلى منعطف هيمنة اليمين الفاشيّ والدينيّ على السياسة الإسرائيليَّة، بحيث امتزجت أيديولوجيا المستوطنين المستندة إلى خطابٍ أسطوريٍّ بانبعاث خطاب الصهيونيَّة التصحيحيَّة لجابوتنسكي.

كما أنَّ خطاب الحركة الوطنيَّة الفلسطينيَّة كان عرضةً لتغيّرات شتَّى، من مشروع الدولة الديموقراطيَّة ـ العلمانيَّة، إلى تبنِّي مقولة الدولتيْن بعد حرب تشرين الأوَّل / أكتوبر 1973. ومع اتِّفاق أوسلو، سيجري تبنِّي فكرة الحكم الذاتيّ الموقَّت باعتبارها خطوةً نحو الدولة الفلسطينيَّة.

كان اتِّفاق أوسلو استسلامًا فلسطينيًّا، فالقصَّة الإسرائيليَّة تُرك أمر تأويلها للصهيونيِّين، أمَّا الحاضر الفلسطينيّ فجرى اختزاله وتقزيمه. ومع ذلك، رُفض الاستسلام الفلسطينيّ من طرف حكومةٍ يقودها «حمائم» حزب العمل، وعاد المسار إلى اندفاعته خلال قمع الانتفاضة الفلسطينيَّة الثانية، حين أعلن سفَّاح مجازر شاتيلا، أريئيل شارون الذي خلف العمَّالي إيهود باراك في رئاسة الحكومة، أنَّ إسرائيل تتابع «حرب الاستقلال»، أي تستأنف حرب النكبة.

تعبير «حرب الاستقلال» إشكاليّ، ففلسطين «حرَّرها» الصهيونيُّون من سكَّانها وليس من قوَّة احتلال، كما أنَّ الجيوش العربيَّة التي دخلت حرب 1948، كانت أكثر ضعفًا وعجزًا من أن تشكِّل ندًّا للقوَّة العسكريَّة الصهيونيَّة.

لست مؤرِّخًا ولا أدَّعي القدرة على تلخيص خمسة وسبعين عامًا في هذه الصفحات، لكنَّني أقترح قراءة النكبة بصفتها تاريخًا يُصنع الآن. وهذا يعني أنَّ علينا استنباط أُطرٍ فكريَّةٍ ملائمة تسمح لنا بفهم الذروة الجديدة للنكبة التي بدأت ملامحها ترتسم.

سأتوقَّف عند خمس كلماتٍ مفتاحيَّة، أعتقد أنَّها أساسيَّةٌ لفهم المنعطف النكبويّ الجديد:

1 ـ الذاكرة

«وأنا أسيلُ دمًا وذاكرة أسيلُ»: بهذه الكلمات، لخَّص محمود درويش الحاضر الفلسطينيّ الذي هو الذاكرة والدم لا ذاكرة الدم، ذلك بأنَّ الدم يُراق اليوم مثلما أُريق في الماضي. إنَّه نهرٌ واحدٌ يمزج دم الحاضر بدم الماضي.

فبعد نضالٍ طويلٍ، اعترف التيَّار الرئيسيّ في التأريخ الإسرائيليّ بالنكبة، بل إنَّ بعض غلاة المتطرِّفين من قادة اليمين الإسرائيليّ صار يذكِّر الفلسطينيّين بها مهدِّدًا. ومع ذلك، فإنَّ القانون الإسرائيليّ يمنع الاحتفال بذكرى النكبة.

هل هذا المزيج من الاعتراف والمنع يدلّ على أنَّ النكبة هي الحاضر وليست ذاكرة الماضي، وبالتالي فإنَّ الاحتفال بها ليس فعل تذكُّر، وإنَّما هو فعل مقاومة، أم أنَّه يعني أيضًا أنَّ اليمين

الصهيونيّ وتيّاراته الأصوليَّة يريدان تحويل الاحتلال إلى واقعٍ دينيٍّ ـ أسطوريٍّ لا مكان فيه لصوت الآخر ـ الضحيَّة؟

2 ـ الأرض

هل فلسطين أرضٌ موعودة؟

كان موقف آباء الصهيونيَّة العلمانيَّة غامضًا بشأن هذه المسألة، بل إنَّ باب الأسطورة تُرك مفتوحًا، بحيث صُوِّر احتلال القدس في سنة 1967، باعتباره حدثًا مسيانيًّا. هكذا ترك العلمانيُّون، لأسباب ذرائعيَّة تتعلَّق بالبحث عن شرعيَّةٍ أسطوريَّة ـ دينيَّة، الباب مفتوحًا بشكلٍ موارِبٍ للتيَّارات الأصوليَّة كي تتسلَّل إلى المشهد، وتصبح قوَّة مركزيَّة في زمن النيوليبراليَّة وصعود التيَّارات الشعبويَّة ـ الفاشيَّة في أوروبا وأميركا.

بعد سنة 1948، كان الأمن هو مبرِّر مصادرة الأرض الفلسطينيَّة في الدولة العبريَّة، أمَّا بعد احتلال القدس والضفَّة الغربيَّة، فقد شكَّلت القوى الدينيَّة ـ الفاشيَّة قوَّة الدفع الرئيسيَّة للاستيطان وإنشاء المستعمرات باعتبارها فعلًا دينيًّا مرتبطًا بـ «عودة اليهود» إلى أرض أساطيرهم الدينيَّة.

الافتراض الذي يقول إنَّ البُعد الدينيّ نشأ في الآونة الأخيرة مع صعود الصهيونيَّة الدينيَّة إلى السلطة، هو افتراضٌ خطأ. فهذا البعد المسيانيّ كان جزءًا خفرًا من الصهيونيَّة منذ بداية المشروع الكولونياليّ، وجرى استخدامه من طرف اليسار العلمانيّ بكثافة، كأداةٍ لتوسيع المشروع الكولونياليّ في الأراضي الجديدة التي احتُلَّت بعد حرب الأيَّام الستَّة.

لا تحتاج الأرض الفلسطينيَّة إلى تسويغ شرعيَّة سكَّانها الفلسطينيِّين بالافتراض الذي استخدمه بعض الإسلاميِّين بأنَّ فلسطين وقفٌ إسلاميّ. ففلسطين التي عاش فيها أهلها العرب الفلسطينيُّون من مسلمين ومسيحيِّين ويهود، ليست وعدًا إلٰهيًّا، وإنَّما هي موعدٌ دائمٌ مع الحرِّيَّة. فهذه الأرض عرفت غزوًا واستيطانًا بلغ ذروته في الحملات الإفرنجيَّة التي احتلَّت البلد واستوطنته وأقامت فيه الممالك والإمارات، وهي الحملات التي عُرفت في ثقافات الإفرنج بالحروب الصليبيَّة. غير أنَّ حاضر الفلسطينيِّين الإنسانيّ استطاع أن يتغلَّب على هذه التأويلات المتعدِّدة، لأنَّ فلسطين اليوم تقاوم مثلما قاومت بالأمس كي لا تسمح للأسطورة بأن تستولي على التاريخ وتدمِّر الحاضر.

3 ـ البقاء

هل تشكِّل إسرائيل جوابًا على المحرقة النازيَّة؟

لا شكَّ في أنَّ المجازر الوحشيَّة، ومعسكرات الإبادة التي أقامها النازيُّون، والتعاون الأوروبيّ مع «الحلّ النهائيّ»، أعطت مسوِّغًا لغضّ النظر والتواطؤ الغربيّ مع المشروع الصهيونيّ، علمًا بأنَّ المشروع نفسه، بالمنظورَيْن السياسيّ والتاريخيّ، نشأ في أواخر القرن التاسع عشر كمشروعٍ كولونياليٍّ، وكجزءٍ من المغامرة الكولونياليَّة الأوروبيَّة. وبصرف النظر عن السذاجة الستالينيَّة التي اعتبرت إسرائيل قاعدةً لمقاومة الإمبرياليَّة البريطانيَّة، فإنَّ إسرائيل حافظت على ارتباطها بالمغامرة الإمبرياليَّة الأوروبيَّة، وقد تجلَّى ذلك في حرب السويس في سنة 1956، كما تحوَّلت إلى قاعدةٍ

أماميَّةٍ في الحرب الباردة بين القوَّتيْن العُظمتَيْن مثلما بات واضحًا من خلال قراءة حربَي 67 و73. وهي تحاول اليوم، وبصعوبة، أن تبيع قوَّتها كأداةٍ في الحرب على الإرهاب، وهي حربٌ قادت إلى كوارث العراق وأفغانستان، لتَضْمُر اليوم أمام الصراع الأميركيّ ـ الصينيّ، مرورًا بالصراع الأميركيّ ـ الروسيّ على الهيمنة.

وقد اصطدم هذا المشروع بإصرار الفلسطينيِّين على البقاء، ذلك بأنَّ المعركة بالنسبة إليهم هي معركة بقاءٍ بقدر ما هي معركة حرِّيَّةٍ وتحرُّر. فالصراع ليس بين حقَّيْن مطلقيْن، مثلما صوَّر المسألةَ الكاتبُ الإسرائيليّ عاموس عوز، وإنَّما هي مواجهةٌ بين احتلالٍ وتطهيرٍ عرقيٍّ من جهة، وبين شعبٍ يسعى للبقاء وحماية حقِّه في اسمه وأرضه وحرِّيَّته من جهةٍ ثانية.

4 ـ الأقدام السوداء

التمفصل بين محاولة الحكومة الإسرائيليَّة السيطرة على المجال القضائيّ، وبين الاحتلال، جليٌّ وواضحٌ إلى درجة أن لا أحد في المستوى السياسيّ الإسرائيليّ بأجنحته المتنوِّعة يريد أن يراه أو يعترف به.

فقد وصلت إسرائيل إلى حافَّة اليهو ـ نازيَّة بحسب المفكِّر الإسرائيليّ يشاياهو ليبوفيتش الذي رأى أنَّ احتلال 1967 سيقود إليها.

إنَّ التظاهرات الصاخبة التي عمَّت إسرائيل ليست ثورةً ديموقراطيَّةً مثلما يُقال ويُشاع في وسائل الإعلام الليبراليَّة، إذ

كيف يمكن الكلام على ديموقراطيَّة الاحتلال المتمثِّلة في ديموقراطيَّة القانونَيْن اللذين يطبّقان في الضفَّة الغربيَّة: قانون مدنيّ إسرائيليّ للمستوطنين، وحكم عسكريّ يخضع له الفلسطينيُّون؟

هذه التظاهرات الصاخبة هي إشارةٌ إلى انقسامٍ أيديولوجيٍّ واجتماعيٍّ حادٍّ في المجتمع الإسرائيليّ، بينَ المتديِّنين والعلمانيِّين، وبين النيوليبراليِّين والفاشيِّين، لكنَّ الغريب والمستغرب هو إخراج الفلسطينيِّين من معادلة هذا الصراع الكبير. ومهما تكن نتائح هذا الصراع، فإنَّ هذا الانقسام سيشكِّل السمة الغالبة في المجتمع اليهوديّ في إسرائيل.

إنَّ عماء المستوى السياسيّ الإسرائيليّ عن رؤية الاحتلال، أو عن الاعتراف بالأثر المدمِّر لقانون القوميَّة على الفلسطينيِّين الذين يحملون الجنسيَّة الإسرائيليَّة، مستغربٌ، وينمّ عن عنصريَّةٍ بالغة الفجاجة.

لقد استطاع الكاتب الإسرائيليّ عاموس كينان، في روايته «الطريق إلى عين حارود» أن يرى أنَّ الفلسطينيّ الأصلانيّ وحده يملك المعرفة بالأرض، وهو الوحيد القادر على قيادة الإسرائيليّ الهارب من جحيم الانقلابات العسكريَّة والفاشيَّة إلى عين حارود.

غير أنَّ عين حارود، كمكانٍ يتجمَّع فيه الإسرائيليُّون المعارضون للفاشيَّة، لا وجود لها اليوم في إسرائيل، وربَّما كان هذا هو السبب الذي جعل المجتمع الإسرائيليّ عاجزًا عن رؤية أنَّ خلاصه هو في يد ضحيَّته.

نعود إلى سؤالنا: كيف تستقيم الديموقراطيَّة في دولةٍ تحتلّ

شعبًا آخر، وتريد محو اسمه ومصادرة أرضه؟

ليس صحيحًا أنَّ نظام الأبارتهايد الزاحف هو محصِّلة انقلابٍ سياسيٍّ قام به المستوطنون والتيَّار الدينيّ، فهؤلاء لا يشبهون الأقدام السوداء الذين قادوا انقلابًا عسكريًّا فاشلًا بهدف منع فرنسا من الاعتراف بحقّ الجزائريِّين في تقرير المصير. المقارنة ليست صحيحة، لأنَّ الأبارتهايد ليس جديدًا، وإنَّما كان كامنًا وجرى التأسيس له ببطء، وقد تحوَّل اليوم إلى سياسةٍ شبه رسميَّةٍ إسرائيليَّةٍ في القدس والضفَّة الغربيَّة وغزَّة.

تتَّخذ النكبة اليوم في فلسطين أربعة أشكال: تطهيرٌ عرقيٌّ في القدس؛ نظامٌ كولونياليٌّ وتمييزٌ عنصريٌّ في الضفَّة الغربيَّة؛ تحويل قطاع غزَّة إلى غيتُّو مقفل؛ التعامل مع فلسطينيِّي 48 كمواطنين من الدرجة الثانية ووضعهم في دائرة الاتِّهام.

هذه الأشكال الأربعة هي نتاجُ سياسةٍ شارك في صوْغها مختلف تيَّارات السلطة في إسرائيل، من اليسار العمَّاليّ، إلى اليمين الليكوديّ، وصولًا إلى يمين الوسط، وانتهاءً بالصهيونيَّة الدينيَّة.

الاحتلال هو مرض إسرائيل، وهو ليس مرضًا جديدًا، إنَّه مرضها التكوينيّ. وقد بدأت أعراض هذا المرض تظهر مع التطهير العرقيّ في سنة 1948 بصفته خطيئة إسرائيل الأصليَّة بحسب دومينيك فيدال، واستمرَّت مع احتلال 1967.

اسم هذه الخطيئة هو استعمار فلسطين، والتطهير العرقيّ هدفها. أمَّا أداتها اليوم فهو الأبارتهايد الذي يسعى لفصل

الفلسطينيِّين عن أرضهم، ويعطي المستوطنين اليد العليا في القرار السياسيّ، بهدف العودة إلى مقولة: أرضٌ بلا شعبٍ لشعبٍ يستولي على الأرض.

5 ـ المرئيّ والمحجوب

يستطيع السائح اليوم أن يجول في جميع أنحاء الضفَّة الغربيَّة من دون أن يرى أيَّ قريةٍ فلسطينيَّة، إذ تكفَّلت الطرق الالتفافيَّة بصنع هذه «الأعجوبة».

فحوى القول هو أنَّ الفلسطينيّ الذي يريد أن يبقى في «أرض إسرائيل»، عليه أن يكون محجوبًا ولامرئيًّا.

لقد سبق أن قام التبييض الأخضر (Green Washing)، والتعبير لسري مقدسي، بمحو أثر القرى الفلسطينيَّة التي هُدمت في سنة 1948، عبر زراعة الغابات الكثيفة التي محا أخضرها علامات المكان.

واليوم، يقوم الاحتلال بتبييض المكان من خلال الدم المسفوك من جهة، وعبر إقفال المدن والقرى ومحاصرتها بالمستعمرات، من جهةٍ أُخرى.

غير أنَّ الاحتلال نسي أو تناسى أنَّ الدم الفلسطينيّ أحمر وليس بلا لون، وأنَّ الفلسطينيّ يُعيد صوغ صورته بالألم والدم، مزيلًا الحجاب الذي يفرض عليه أن يكون لامرئيًّا. «فبعد 120 عامًا على استعمار فلسطين، لا يزال الفلسطينيّ يردِّد نشيد مُمكنه الوحيد: أنا أموت، إذًا أنا موجود»، مثلما كتب عبد الرحيم الشيخ.

اللامرئيّ يصير مرئيًّا عبر المقاومة، فالجواب الفلسطينيّ على النكبة المستمرَّة هو مقاومةٌ مستمرَّة.

التقط وليد دقَّة سرّ العلاقة بين المرئيّ والمحجوب في قصَّتَيْه: «سرّ الزيت» و«سرّ السيف»، راسمًا المسار النكبويّ الممتدّ منذ 75 عامًا بلغة المقاومة المستمرَّة. فالأطفال الذين يقاومون بالإخفاء والإظهار في «سرِّ الزيت»، يكتشفون استمراريَّة المقاومة في «سرِّ السيف».

إنَّ صورة الفلسطينيّ الصاعد من ركام أوسلو تحتاج كي تكتمل إلى أصواتٍ يهوديَّةٍ تشعر بأنَّ كتاب النكبة يجب أن يُقفل بالنضال من أجل الحرِّيَّة والمساواة، أي كي يصير الحقّ هو حقيقة فلسطين.

غير أنَّ الاستنتاج الذي نخلص إليه هو أنَّ كتاب النكبة المستمرَّة لم يجد نهايته الإسرائيليَّة، لأنَّه يواجَه بمقاومة شعبٍ قرَّر ألّا يموت.

إنَّ فشل إسرائيل بعد خمسةٍ وسبعين عامًا في تحويل نكبة الفلسطينيِّين إلى حقيقةٍ راسخةٍ ونهائيَّةٍ يعود إلى مقاومة الشعب الفلسطينيّ.

إنَّه صراعٌ مديدٌ على مَن سيضع نقطة النهاية لهذا الكتاب المأسويّ.

وغدًا، وبعد أن يُطوى هذا الكتاب، سيكتشف المؤرِّخون عبثيَّة تحويل الأساطير إلى تاريخ، ولاعقلانيَّة المشروع الاستعماريّ الصهيونيّ الذي لم يترك وراءه سوى الخراب.

النكبة المستمرَّة(*)

في رواية «البستان»[1] (1972) أعاد الروائيّ الإسرائيليّ بنيامين تمُّوز رسم الأرض بصفتها حلبة الصراع في فلسطين. وفي هذه الرواية الرمزيَّة القصيرة، حاول الكاتب الإسرائيليّ أن يتجاوز صورة العربيّ في الرواية الإسرائيليَّة بصفته شبحًا أخرس. فالأخرس في هذه الرواية هو لونا، المرأة التي ترمز إلى الأرض، كما أنَّ الصراع عليها بين الشقيقيْن سينتهي بموتهما الواحد بعد الآخر، بعد استيلاء الابن على أمِّه.

قام الأسلوب المغرق في الرمزيَّة في هذه الرواية بتغطية العناصر السحريَّة التي تتضمَّنها الحكاية في العادة، فذكريات الراوي تكشف حدود الرمزيَّة التي ساهمت في محو حكاية الألم

(*) محاضرة أُلقيت في معهد الدراسات المتقدِّمة في برلين في 22 أيَّار / مايو 2011، ونُشرت في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 89 (شتاء 2012)، ص 37 ـ 50.

في المسرح الفلسطينيّ عبر انعكاسٍ فقيرٍ لأسطورة إبراهيم التوراتيَّة وزوجتيْه وابنيْه.

يتَّخذ إسماعيل وإسحق اسمَي عوباديا (عبد الله) ودانيال، وهما شقيقان وُلدا لأبٍ روسيٍّ يهوديٍّ، والدة الأوَّل تركيَّةٌ مسلمة، بينما والدة الثاني يهوديَّةٌ روسيَّة. ويلتقي الشقيقان في بستان محمَّد أفندي، ملَّاكٌ تركيٌّ في يافا، الذي له ابنةٌ متبنَّاةٌ أصولها غامضة، هل هي يهوديَّةٌ أم عربيَّةٌ مسلمة؟ وينتهي صراع الشقيقيْن على الابنة التي تتَّخذ شكل الشخصيَّة الأسطوريَّة، بموتهما، بينما تحبل لونا من ابنها البالماخي.

نستطيع قراءة هذه الرواية القصيرة بصفتها نسخةً جديدةً من قصَّة أ. ب. يهوشع «إزاء الغابات»[2]، التي نجد فيها حلم النار نفسه والالتباسات نفسها التي تحجب حكاية الفلسطينيِّين، سكَّان البلد الأصليِّين. فقصَّة «إزاء الغابات» لا تكتفي بأن تُطلق على الفلسطينيّ الذي لا اسم له في القصَّة، لقب «العربيّ»، بل إنَّ اسم قريته الأصليَّة يختفي تحت ركام القرية التي مُحيت وزُرعت غابةٌ فوق أرضها. وفي المقابل، فإنَّ الفلسطينيّ في رواية تمُّوز ليس عربيًّا، وإنَّما هو ابن أمٍّ تركيَّة، وهويَّة شعبه ملتبسة. غير أنَّ التطوُّر اللافت يكمن في المرأة التي تتماهى مع البستان، أو «البيَّارة»، مثلما يسمِّي الفلسطينيُّون بستان الليمون. فهذه المرأة خرساء، ترفض على مدى الرواية كلّها التكلُّم مع زوجها المهاجر الروسيّ، بينما نجد إشاراتٍ إلى أنَّها تكلَّمت مع عشيقها المسلم، الأخ غير الشقيق لزوجها. لكنْ ما هو مؤكَّد أنَّها تكلَّمت مع ابنها اليهوديّ الجديد، وهو جنديٌّ إسرائيليٌّ وكيبوتسيّ، سيرث أبويْه بسيفه.

العربيّ أو المسلم ليس أخرس في رواية «البستان»، كما أنَّه ليس شبحًا كالتوأم خليل وعزيز اللذين لاحقا منامات حنّه بالاغتصاب في رواية «ميخائيلي» لعاموس عوز (1968)[3]، وإنَّما هو شريكٌ وعدوّ، وسيكون موته إعلانًا بولادة اليهوديّ الجديد الذي هو الوريث الشرعيّ للأرض والأمّ معًا.

الأرض خرساء في رواية بنيامين تمُّوز. فلونا، عشيقة الشقيقيْن، لا تستطيع أن تتكلَّم على نفسها، كما أنَّ عشيقها الحقيقيّ، أي ابنها، سيتمكَّن من الاستيلاء عليها من خلال حربيْن متتابعتيْن: حرب 1948 التي يطلق عليها الإسرائيليُّون اسم «حرب الاستقلال» ويسمِّيها الفلسطينيُّون حرب النكبة، واجتياح الجيش الإسرائيليّ، بالاشتراك مع الجيشيْن الفرنسيّ والبريطانيّ، مصرَ في حملة السويس في سنة 1956.

ومسألة البكم ليست سؤالًا أدبيًّا فحسب، بل هي أيضًا جزءٌ من ترسيمةٍ أدبيَّةٍ تلقي بظلالها على الأدب الإسرائيليّ بأسره.

ويمكننا أن نلاحظ أنَّ طريقة النظر إلى الصراع في فلسطين كانت أيضًا محمَّلةً بالرموز في الأدب الفلسطينيّ. فالرواية الفلسطينيَّة الأولى، «رجال في الشمس»، التي حملت سماتٍ من النكبة، كتبها غسَّان كنفاني ونُشرت في سنة 1963، أي السنة نفسها التي نشر فيها يهوشع قصَّته «إزاء الغابات». رواية «رجال في الشمس»[4] محمَّلةٌ أيضًا أبعادًا كنائيَّةً ثقيلة. إنَّها حكاية ثلاثة أجيالٍ من الفلسطينيِّين في بحثهم عن الخلاص الفرديّ، وقد قضوا في الصحراء من دون أن تتسنَّى لهم فرصة القرع على جدار الخزَّان الذي اختبأوا في داخله خلال محاولتهم التسلُّل إلى الكويت.

كيف يمكننا قراءة هذا التوازي الرمزيّ في الأدبيْن؟

يستطيع المحلِّل الاستدراك كي يقول إنَّ هذا لم يكن حال الأدب الإسرائيليّ، مستندًا في ذلك إلى رواية «خربة خزعة»[5] ليزهار سميلانسكي (1949)، بصفتها شهادةً واقعيَّةً عن حرب 1948.

وقد سبق أن ذكرت أهمِّيَّة هذه الرواية[6] باعتبارها تعبيرًا نادرًا عن قدرة الأدب على تجاوز أسوار التمثيلات الجاهزة، لكنْ لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ «خربة خزعة»، من ناحيةٍ ثانية، احترمت الخطوط التي لا يمكن تجاوزها. فالفلَّاحون الفلسطينيُّون الذين طُردوا من قريتهم كانوا بلا صوتٍ يعبِّر عنهم، كما أنَّهم عوملوا بصفتهم جزءًا من المشهد الطبيعيّ الذي كان يتعرَّض لتحوُّلاتٍ عنيفةٍ بسبب الحرب، فضلًا عن أنَّ الترسيمة التوراتيَّة حدَّدت دورهم في الحكاية، مذكِّرةً اليهود بحاجتهم إلى الفداء، ومقدِّمةً لهم إمكان أن يكون لهم يهودهم.

وكان نصّ يزهار عملًا فريدًا في أدب جيل الحرب من الكتَّاب الإسرائيليِّين، وعندما سيقوم الجيل التالي من الروائيِّين برواية الحكاية، فإنَّه سيلتزم الحدود التي رسمها يزهار.

ونحن نستطيع تفسير الطريقة غير المباشرة في رواية هذه المأساة الإنسانيَّة ببُكم اللغة في مواجهة وحشيَّة التاريخ، لكنْ كيف نحدِّد هذه البُكم؟ هل اللغة بكماء؟ وما هو معنى أدبٍ يُكتب بلا لسان؟

سأحاول في هذه الدراسة أن أقرأ النكبة الفلسطينيَّة من خلال

حال البُكم هذه التي ستعطي الفلسطينيِّين في مرحلة ما بعد سنة 1948 وضعيَّة يهود اليهود.

ليس الأدب مرجعًا تاريخيًّا ولا يستطيع أن يكون كذلك، فالروايات والقصائد، الفلسطينيَّة أو الإسرائيليَّة، التي روت مقاطع من النكبة، لا يمكن التعامل معها كوثائق، وإنَّما يجب النظر إليها كمرايا تعكس اتِّجاهاتٍ متعدِّدةً في المشهد الأيديولوجيّ. ولأنَّ هذه المرايا جزءٌ من تاريخ الأنواع الأدبيَّة، فإنَّ التحليل لا يستطيع أن يتجاهل مختلف المدارس والاتِّجاهات الأدبيَّة. ومن جهةٍ أُخرى، فإنَّ التيَّارات الأيديولوجيَّة: الحركة الكنعانيَّة في إسرائيل، ويقظة الاتِّجاه الماركسيّ ـ الواقعيّ في العالم العربيّ، ستقدِّم لنا فهمًا أفضل لأعمال بنيامين تمُّوز وغسَّان كنفاني وإميل حبيبي.

أعتقد أنَّ رواية «البستان» تستطيع أن تؤدِّي دورًا رئيسيًّا في إيضاح مسألة بُكم اللغة التي أشرنا إليها أعلاه. وفي هذه الرواية، نعثر على ثلاثة عناصر تكوينيَّة:

أوَّلًا، «شدّ وثاق إسحق» (عكيده) بالعبريَّة، كمقترب وعنوان للتضحية والأضاحي.

ثانيًا، الإشارة إلى لونا، إلٰهة القمر، التي تجسِّد تواريخ الشقيقيْن في بُنيةٍ أسطوريَّة.

ثالثًا، الصراع بين الشقيقيْن الذي سيغطِّي التاريخ الحقيقيّ بالأساطير.

وستصبح الأسئلة من نوع: مَن هو العشيق الحقيقيّ، أو مَن هو الأب، مَن المصيب ومَن المخطئ، نافلةً في اللحظة التي يُقدِم

فيها الابن البالماخي على قتل العمّ ـ الأب، وممارسة الحبّ مع أُمِّه.

الموضوع هو الإسرائيليّ الجديد وليس اليهوديّ. وكلمات دانيال في نهاية الرواية ستكون صرخةً يائسة، فاليهوديّ يموت في البستان على أمل بأن يلتقي شبح أخيه المسلم الذي مات قبله، لكنَّ صوته لن يحمل سوى صدى الفراغ:

«كما ترى فإنَّ البستان يؤدِّي دور الغطاء والمكان الذي تختبئ فيه أنواع الأشياء كلّها التي لا عدالة فيها.. نعم، لا عدالة فيها. أعاد هذه الكلمات بحزم. عدت إلى أرض آبائي كي أعيش حياة عدالةٍ ونزاهةٍ، وانظر ماذا فعلت؟ صنعت بستانًا أسود، معبدًا لأصحاب الأعمال الخطأ. لقد قتلت أخي في البستان...

«ربَّما يجب إحراقه، تمتم دانيال. إذا أحرقناه ستبقى جذوع الأشجار، وسيكون في وسعنا أن نرى البستان من أقصاه إلى أقصاه، وكلّ شيءٍ سيكون شفَّافًا بشكلٍ كامل، وواضحًا من جديد[7]».

لن يحترق البستان، كما في قصَّة «إزاء الغابات»، ونار يهوشع لن تطهِّر أحدًا، وإنَّما على العكس من ذلك، فإنَّ نار «إزاء الغابات» تصير جزءًا من احتلال الأرض عبر الاستيلاء عليها ووراثة خريطةٍ تحمل آثار النار.

وسيقدّم الطابع الكنائيّ لرواية «البستان» حرِّيَّةً للراوي تسمح له بأن يمحو الفلسطينيّ من خريطة الأرض. فعوباديا الذي نصفه الأوَّل يهوديٌّ ونصفه الثاني تركيٌّ مسلم، ليس فلسطينيًّا؛ كما أنَّ

صراعه مع شقيقه يتشكَّل داخل مقترب الحركة الكنعانيَّة في إسرائيل، والتي كانت تدعو إلى ولادة الشعب العبري. وهكذا، فإنَّ الفلسطينيّ غير الموجود، أو المغيَّب، ليس تفصيلًا صغيرًا هنا، وإنَّما هو المسألة التي تحتلّ المقترب بأسره.

أمَّا الكاتب الفلسطينيّ أنطون شمَّاس، فأعاد رسم التوأم خليل وعزيز المأخوذ من رواية عاموس عوز: «ميخائيلي»، عبر ابنَي ثريَّا سعيد الأصمَّيْن الأبكميْن في روايته «أرابيسك»[8]، والصراع هنا بين المنتصر والمهزوم سيتَّخذ شكل الصراع على مَن سيحتلّ موقع راوي الحكاية.

يضع عاموس عوز النزاع في إطار الصراع بين حقَّيْن مطلقيْن:

«إنَّ المواجهة بين الشعب الذي عاد إلى صهيون وسكَّان البلد العرب، مثلما أراها، لا تشبه فيلمًا أو حكاية (ويسترن)، وإنَّما تشبه التراجيديا، لأنَّ التراجيديا ليست صراعًا بين (النور) و(الظلام)، وإنَّما هي صدامٌ بين حقٍّ كاملٍ وحقٍّ كامل»[9].

إنَّ هذا التحديد للصراع يمحو فكرة الجريمة، وبدلًا من أن يقدِّم صورةً إنسانيَّةً عن العدوّ، يسقط في الصورة النمطيَّة، جاعلًا من الآخر نافذةً على المخاوف السيكولوجيَّة الداخليَّة من جهة، ومجرَّد جزءٍ من المشهد الطبيعيّ من جهةٍ أُخرى.

خليل وعزيز يصيران كابوسًا، كما أنَّ عجزهما عن الكلام يترك القصَّة ناقصة.

أمَّا حلمي في «ابتسامة الحمل» لداڤيد غروسمان فيبدو مختلفًا. إنَّه تجسيدٌ للطبيعة، غير أنَّ اختلافه لن يخرجه عن

النموذج (paradigm) السائد في الأدب الإسرائيليّ، وسيكون أداة حكاية الحمل الذي سيصير إليه يوري ابنه بالتبنّي، بينما سيدفع كاتزمان الثمن[10].

ومع أنَّ رواية غروسمان كُتبت في إطار احتلال الضفَّة الغربيَّة بعد حرب الأيَّام الستَّة، وليس لديها كثيرٌ لتقوله عن الأسئلة العميقة المتعلِّقة بعدالة إنشاء الدولة العربيَّة وتبريراته، إلَّا أنَّها لم تستطع تجاوز إطار «شدّ وثاق إسحق» (العكيده)، وكانت عاجزةً عن السماح للفلسطينيّ بامتلاك صوته الخاصّ والمتميِّز.

بُكم الأدب هو جزءٌ من بُكم التاريخ، وبكلماتٍ أُخرى هو جزءٌ من عدم قدرة الضحيَّة على كتابة الحكاية.

لقد صاغ أنطون شمَّاس الصراع بصفته صراعًا مرتبطًا براوي الحكاية، فمَن يمتلك اللغة والحكاية، كما يقول شاعر فلسطين الكبير محمود درويش، سيمتلك الأرض، لأنَّ «الأرض تورث كاللغة»[11].

كانت الرحلة من «بستان» بنيامين تمُّوز إلى «أرض البرتقال الحزين»، مثلما سمَّى غسَّان كنفاني[12] فلسطين، طويلةً. وستعاني الحكاية الفلسطينيَّة صدمة (trauma) النكبة، وتحاول من خلال الرموز والاستعارات والمحاكاة الساخرة أن تجد صوتها الخاصّ.

وأودّ هنا أن أُشير إلى الدور الكبير الذي أدَّاه الشعر في هذا المسار، فقصائد محمود درويش لم تعثر فقط على الاسم الفلسطينيّ الغائب وغير المرئيّ، والذي دُفن تحت ركام النكبة، بل روت الحكاية أيضًا. ففي «لماذا تركت الحصان وحيدًا»[13]،

وهي قصيدةٌ طويلةٌ تحمل ملامح من سيرة الشاعر الذاتيَّة، يصير الشاعر راويًا للحكاية، ويساهم في بناء سرديَّة النكبة عبر إنتاجه ملحمة المهزومين.

لكنْ ماذا عن تمثيل الآخر ـ الإسرائيليّ في الأدب الفلسطينيّ؟ هل نستطيع أن نفترض أيضًا أنَّ الإسرائيليّ غائبٌ في الأدب الفلسطينيّ؟

وهنا يجب الاعتراف بهذا الغياب في أغلبيَّة النتاج الأدبيّ الفلسطينيّ، لكنْ علينا التوقُّف عند ثلاثة عوامل تتحدَّى هذا الافتراض بشكلٍ عميق:

أوَّلًا: تسلّل الأساطير التوراتيَّة إلى الشعر الفلسطينيّ.

ثانيًا: رواية غسَّان كنفاني «عائد إلى حيفا»[14] التي تروي مقاطع من النكبة، وفيها سيلتقي القارئ بميريم، الناجية من المحرقة النازيَّة، والتي تجسِّد المأساة اليهوديَّة.

ثالثًا: ظهور ريتا، كتجسيدٍ لصورة المرأة المعشوقة في شعر درويش، وهي فتاةٌ إسرائيليَّةٌ ستحتلّ أسطورة الحبّ في الشعر العربيّ المعاصر.

ما أريد الإشارة إليه هو أنَّ الأدب أيضًا ربَّما يكون حلبة سوء تفاهم. فغياب الفلسطينيّ في الأدب الإسرائيليّ المعاصر، أو حضوره كشبح، يجسِّدان مشكلات هذا الصراع الطويل الذي يسمِّيه الفلسطينيُّون النكبة، أي الكارثة. وعبارة نكبة سكَّها قسطنطين زريق وهو مؤرِّخٌ سوريٌّ وأحد الآباء الفكريِّين للحركة القوميَّة العربيَّة. وكانت هذه العبارة بالغة الإشكاليَّة، لأنَّها أوحت بما يشبه الكارثة الطبيعيَّة.

وقد رفض العديد من المثقَّفين هذه العبارة، باعتبارها تعفي القيادة الفلسطينيَّة والحكومات العربيَّة من مسؤوليَّاتهم عن الهزيمة. والواقع أنَّ ناقدي زريق امتلكوا العديد من الحجج المقنعة من أجل رفض هذه الكلمة، إلّا أنَّ للكلمات تاريخها وأسرارها، وعندما تصير كلمةٌ ما اسمًا محدَّدًا عصيًّا على الترجمة إلى لغاتٍ أُخرى، يصبح لزامًا علينا أن ننحني لحكمة اللغة.

ففي كُتَيِّبٍ صغيرٍ نُشر في سنة 1948، قبل أن تنتهي الحرب في فلسطين، ويحمل عنوان «معنى النكبة»[15]، أشار زريق إلى أنَّ إنشاء دولة إسرائيل هو التحدِّي الأكبر والأكثر خطورةً الذي يواجه العالم العربيّ في القرن العشرين. وكان مقتربه الحديث والعقلانيّ تنبيهًا مبكرًا للنخب العربيَّة إلى فداحة ما جرى، معلنًا أنَّ مواجهة النكبة ممكنةٌ فقط عبر تغيّراتٍ جذريَّةٍ في ميادين الحياة العربيَّة كافَّة.

وكان مقترب زريق جزءًا من خطاب «الانقلاب»، وهو تعبيرٌ استخدمه المثقَّفون العرب مرارًا في زمن السيطرة العثمانيَّة، وقام مؤسِّس حزب البعث بتعميمه[16]. وهذه الكلمة الغامضة التي تعني شيئًا يقع ما بين الثورة والانقلاب ستتحوَّل إلى إطارٍ أيديولوجيٍّ لمجموعةٍ من الانقلابات العسكريَّة المتتابعة التي احتلَّت الحياة السياسيَّة العربيَّة في إثر نجاح النموذج الذي قدَّمه الانقلاب العسكريّ المصريّ في سنة 1952.

غير أنَّ الديكتاتوريَّات العسكريَّة التي تأسَّست في أكثر من بلدٍ عربيٍّ، ستأخذ العالم العربيّ إلى البؤس السياسيّ، وقد فرضت هزيمة حزيران / يونيو 1967 الكارثيَّة على زريق إصدار كتابٍ جديدٍ بعنوان «معنى النكبة مجدَّدًا»[17]، عاد فيه إلى طرح الأسئلة

التي كان طرحها في كتابه القديم، والتي بقيت من دون جواب.

وبرأيي، فإنَّ تحليل زريق، على ما فيه من رؤيةٍ مستقبليَّةٍ تنبُّؤيَّة، أهمل طبيعة النكبة، فهو بنى افتراضه انطلاقًا من معطيَيْن اثنيْن:

الأوَّل، هو أنَّ النكبة نتاج التخلُّف الذي يجب استبداله بالحداثة والعقلانيَّة.

الثاني، هو أنَّ النكبة حدثٌ تاريخيٌّ وقع مرَّةً واحدةً في سنة 1948، وأنَّ الأمَّة (وهي هنا الأمَّة العربيَّة) مسؤولةٌ عن إيجاد الجواب الملائم عن هذا الحدث.

ومع أنَّ زريق حلَّل الحركة الصهيونيَّة بصفتها مشروعًا كولونياليًّا، غير أنَّ فهمه للمسألة اليهوديَّة والمحرقة النازيَّة كان عامًّا، فهو لم يتنبَّه إلى أنَّ النظام العالميّ الجديد الذي نشأ بعد الحرب العالميَّة الثانية، ومصالح القوَّتيْن العظميَيْن الصاعدتيْن، سيعطيان المشروع الصهيونيّ تفوُّقًا واضحًا يجعله أمرًا ممكنًا.

والنقطة الأساسيَّة في تحليل زريق هي الافتراض أنَّ النكبة كانت لحظةً تاريخيَّة، وأنَّ الفلسطينيِّين والعرب سيبدأون بعد سنة 1948 يقظتهم الجديدة من أجل مواجهة هذا التحدِّي. لكنَّ كتاب قسطنطين زريق الذي كُتب خلال حرب فلسطين في سنة 1948، لم يأخذ في الاعتبار حقيقة أنَّ الانتصار الصهيونيّ في تلك السنة كان بداية العمليَّة وليس نهايتها.

سيبقى الفكر القوميّ العربيّ تحت تأثير هذا الكتاب الصغير، وستُبنى الاستراتيجيا القوميَّة التي صاغها ناصر على القبول بحدود

وقف إطلاق النار على أمل بأن تتمكَّن القوَّة العسكريَّة العربيَّة من حلِّ هذه المشكلة يومًا ما. غير أنَّ هذا اليوم لم يأتِ قطّ، وعلى العكس من الآمال العربيَّة كلّها، جاءت الهزيمة الفضائحيَّة لمصر وسورية والأردن، واحتلال جميع فلسطين ومعها سيناء والجولان في سنة 1967، لتبرهن أنَّ سنة 1948 كانت تاريخ البداية الجديدة للمشروع الإسرائيليّ، وأنَّ الخطاب القوميّ العربيّ قرأ التحوُّل التاريخيّ الكبير في العالم العربيّ بأدوات الماضي.

يمكننا وضع كتاب إدوارد سعيد «مسألة فلسطين»، كمتابعةٍ من موقع مختلفٍ للخطّ الفكريّ الذي بدأه كُتَيِّب زريق[18]، ويجب أن يُقرأ بصفته تحوُّلًا جذريًّا في مقترب قراءة المسألة الفلسطينيَّة.

لقد فهم زريق النكبة كحدثٍ تاريخيٍّ أسَّس وعيًا جديدًا، غير أنَّ مؤلِّف كتاب «الاستشراق» وضع النكبة ضمن رؤيةٍ كونيَّة، وقرأها في إطار الحركة الكولونياليَّة في القرنيْن التاسع عشر والعشرين، وكنقطة انطلاقٍ لما أطلق عليه سعيد اسم «فكرة فلسطين».

إنَّ كتاب سعيد عن مسألة فلسطين هو تطبيقٌ سياسيٌّ ملموسٌ لكتابه النظريّ عن الاستشراق[19]، ذلك بأن وضع فكرة فلسطين في قلب تاريخ العالم سيُعطيها بُعْدها الكونيّ جاعلًا منها نقطةً مرجعيَّةً في مسألتَي العدالة والحرِّيَّة. فالغزو الصهيونيّ، بحسب سعيد، هو جزءٌ من مشروعٍ أوروبيّ كولونياليّ شامل، تبنَّت فيه الحركة الصهيونيَّة الخطاب والممارسات الكولونياليَّة.

فلسطين هي حقل صراعٍ بين الحضور والتأويل. فالحضور الفلسطينيّ هو ضحيَّة التأويلٍ الإسرائيليّ الذي حين سينتصر عبر القوَّة العسكريَّة سيقود إلى النكبة. وكان إنكار الوجود الفلسطينيّ في الأرض تجسيدًا للخطاب الاستشراقيّ وقد تغطَّى بمصطلحٍ اشتراكيٍّ وتقدُّميٍّ بُني حول أسطورة الكيبوتس.

إنَّها واحدةٌ من سخريات التاريخ الكبرى أن يتبنَّى ضحايا العنصريَّة واللاساميَّة الأوروبيَّتيْن خطاب جلَّاديهم، إلى درجةٍ جعلت المؤرِّخ الإسرائيليّ بِني موريس (أحد وجوه تيَّار المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد) يتماهى مع الأمبراطوريَّة الرومانيَّة، عبر إقامته توازيًا بين صراع الرومان ضدَّ البرابرة وصراع إسرائيل مع الفلسطينيِّين في المرحلة التي أطلق عليها اسم «الحرب على الإرهاب».

استخدم إميل حبيبي، في روايته «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل»[20]، المحاكاة الساخرة من أجل صوغ شخصيَّةٍ شعبيَّةٍ تجسِّد تجربة الأقلِّيَّة الفلسطينيَّة في إسرائيل عبر مزجها الذكاء بالسذاجة والحكمة بالسخرية، معلنًا أنَّ هذا المزج هو وسيلة الفلسطينيّ للدفاع عن وجوده في بلده ضدَّ الافتراض الإسرائيليّ بأنَّه غائب.

أغلبيَّة مَن قرأوا هذا الكتاب وصلوا إلى استنتاج أنَّ سعيد يؤدِّي الدور المركزيّ في الرواية. إنَّه الفلسطينيّ ـ الإسرائيليّ، الذي تذهب جميع محاولاته للتأقلم والتعاون أدراج الرياح. إنَّه بطلٌ تراجيديٌّ يستخدم الفكاهة السوداء، «كانديد» فلسطينيٌّ يمزج التفاؤل بالتشاؤم في محاولته عقلنة طريقة حياةٍ لاعقلانيَّة.

ففي جامع الجزّار في عكّا، سيلتقي سعيد بالمطرودين واللاجئين من مختلف القرى المدمَّرة في الجليل الأعلى. النساء وأطفالهنَّ الذين ينتظرون في الجامع أوامر الطرد من بلدهم، يصيرون أشباحًا لفظائع النكبة التي ستؤطّر النساء الثلاث للرواية: يعاد الأولى، ويعاد الثانية، وباقية. فهؤلاء النسوة الثلاث يجسِّدن مسار النكبة: محاولة العودة التي تقوم بها الـ «يعادان»، كما أنَّ علاقة «باقية» بسرِّها ستفجِّر الحدود بين الماضي والحاضر في فلسطين، بشكلٍ يضع القصَّة في إطار مأساةٍ مفتوحة.

كيف نقرأ النكبة اليوم؟ وما هي مكانة الذاكرة في هذه القراءة؟

لم يعد ممكنًا اليوم إنكار حقائق النكبة بصفتها تطهيرًا عرقيًّا، وخصوصًا بعد أعمال المؤرِّخ الفلسطينيّ وليد الخالدي، وأعمال المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد.

إنَّ التطهير العرقيّ الذي جسَّدته «الخطَّة دالت» لم يعد اليوم محلّ نقاشٍ بين المؤرِّخين، حتى إنَّ بعض المؤرِّخين الصهيونيِّين الجدد اضطرَّ إلى تبريرها بصفتها ضرورةً لا بدَّ منها.

في شباط / فبراير 1948، اقتحمت قوَّات البالماح التي كان يقودها إيغال يادين، وهي وحدة النخبة في الهاغاناه (التي ستصبح نواة الجيش الإسرائيليّ)، قرية سعسع الفلسطينيَّة. ومع أنَّ القرويِّين لم يقاوموا الهجوم، إلَّا أنَّه جرى تدمير 35 منزلًا في القرية، وقتل ما بين 60 و80 قرويًّا.

وقد وصف المؤرِّخ الإسرائيليّ إيلان بابه في كتابه «التطهير

العرقيّ في فلسطين»[21] الحادثة مشيرًا إلى تقريرٍ كتبه موشيه كالمان قائد الكتيبة التي شنَّت الهجوم:

«وكان الأمر واضحًا: (يجب أن تنسفوا عشرين منزلًا، وأن تقتلوا أكثر ما يمكن قتله من (المحاربين) [اِقرأ: (القروِيِّين)].) وهوجمت القرية في منتصف الليل ـ جميع القرى التي هوجمت تنفيذًا لأوامر رمزها «لامِدْ ـ هِيهْ»، هوجمت في منتصف الليل تقريبًا، كما يروي موشيه كالمان. ونشرت (نيويورك تايمز) في عددها الصادر بتاريخ 16 نيسان / أبريل 1948، أنَّ الوحدة الكبيرة التابعة للقوَّات اليهوديَّة لم تواجه أيَّة مقاومةٍ من سكَّان القرية عندما دخلتها، وبدأت بتزنير البيوت بأحزمة الديناميت. وروى كالمان في وقتٍ لاحق: (صادفنا حارسًا عربيًّا. وفوجئ بوجودنا إلى درجة أنَّه لم يسأل: (مين هادا) وإنَّما (إيش هادا). وأجابه أحد جنودنا ممَّن يعرفون العربيَّة مازحًا [كذا] (هادا إيش) («إيش» بالعبريَّة تعني «نار»)، وأطلق عليه رشقة رصاص). وتقدَّم جنود كالمان في الشارع الرئيسيّ للقرية ونسفوا بشكلٍ منهجيٍّ البيوت واحدًا تلو الآخر بينما كانت العائلات القاطنة فيها لا تزال نائمة».

هل نتكلَّم هنا على سوء تفاهم؟ ولماذا اتَّخذت كلمة «إيش» («نار» بالعبريَّة و«لماذا» بالعربيَّة) هذا الموقع المهمّ في أحداث النكبة؟ هل كان الفلسطينيُّون جاهلين بحقائق النكبة الآتية، أم كانوا ضعفاء وغير قادرين على فهم الفارق بين النار واللغة؟ أغلب الظنّ أنَّ السببيْن يتكاملان: مزيجٌ من عدم الوعي والضعف، وشعورٌ بالخيانة واليأس.

إنَّ أحداث سنة 1948 لم تعد مجال إنكارٍ من أحد، غير أنَّ معنى ما حدث لا يزال علامة استفهامٍ كبرى. هل كان صراعًا بين حقَّيْن مطلقيْن مثلما يدَّعي عاموس عوز؟

قبل أن أعالج هذه المسألة أودّ أن أشير إلى أنَّني أحاول أن أطرح السؤال عن طريقة فهم النكبة ووعيها بصفتها حدثًا وقع مرَّةً في التاريخ وانتهى، لأنَّ افتراضي مناقضٌ لهذا الفهم تمامًا، فما حدث لم يتوقَّف منذ 63 عامًا، وإنَّما لا يزال يحدث اليوم في هذه اللحظة بالذات.

لقد فقد الفلسطينيُّون في سنة 1948 أربعة عناصر أساسيَّة في حياتهم، هي:

أوَّلًا، فقدوا الأرض التي صادرتها الدولة الإسرائيليَّة الوليدة. فسكَّان فلسطين، في معظمهم، كانوا ينتمون إلى طبقة الفلَّاحين الذين تحوَّل معظمهم بين ليلةٍ وضحاها إلى لاجئين يعيشون في مخيَّماتٍ أُنشئت على أطراف المدن العربيَّة المتعدِّدة في الضفَّة الغربيَّة وغزَّة وسورية ولبنان. أمَّا في إسرائيل، فتحوَّل فلَّاحو القرى الفلسطينيَّة المهدَّمة إلى لاجئين في قرى أُخرى، وفقدوا أملاكهم وحقّ العودة إلى ديارهم، مع أنَّهم صاروا مواطنين إسرائيليِّين.

ثانيًا، فقدوا المدن، فالمدن الساحليَّة الفلسطينيَّة الثلاث: يافا وحيفا وعكَّا، احتُلَّت وأُجبر سكَّانها على الرحيل. وتحوَّلت يافا التي كانت ميناء والمركز الثقافيّ الفلسطينيّ الأوَّل إلى ضاحيةٍ بائسةٍ لتل أبيب، كما قُسِّمت القدس بحسب خطّ الهدنة، وجرى

ترحيل الفلسطينيِّين من الأحياء الغربيَّة من المدينة. أمَّا حيفا فواجهت بناء أوَّل غيتُّو فلسطينيّ في إسرائيل، وسيقدِّم المؤرِّخ الإسرائيليّ توم سيغِف وصفًا لهذه العمليَّة في كتابه «الإسرائيليُّون الأوائل»[22]. في حين واجهت عكَّا مصير التهميش الكامل، فضلًا عن أنَّ المدينة القديمة تحوَّلت إلى نقطة جذبٍ للعديد من اللاجئين في بلدهم.

لقد ترك تدمير المدن الفلسطينيِّين من دون أيّ مرجعيَّةٍ ثقافيَّة، فراغًا ثقافيًّا كبيرًا، وكان علينا أن ننتظر حتى بداية الستِّينيَّات يقظة الثقافة الفلسطينيَّة في مدينتَي حيفا والناصرة، في إطار جريدة «الاتِّحاد» ومجلَّة «الجديد» اللتين أصدرهما الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ بقيادة الكاتب إميل حبيبي، وحركةٍ مماثلةٍ في بيروت في الفترة نفسها مع ولادة وعيٍ فلسطينيّ جديدٍ بقيادة الروائيّ غسَّان كنفاني.

ثالثًا، فقدوا اسمهم الفلسطينيّ، وكان هذا أحد أكثر نتائج حرب 1948 إيلامًا. ومع أنَّ البعض يحاجج أنَّ فلسطين لم توجد قبل سنة 1948 كدولةٍ مستقلَّة، وهذا صحيح، لكنَّه لا ينطبق على فلسطين وحدها، بل على أغلبيَّة بلاد المنطقة، إلَّا أنَّ الصحيح أيضًا أنَّ هذه الأرض عُرفت باسم فلسطين، حتى إنَّ الوثائق الصهيونيَّة استخدمت هذا الاسم للدلالة على المكان الفلسطينيّ، كما أنَّ الشعب الذي أقام على هذه الأرض كان يُعرف بصفته فلسطينيًّا. وفجأةً، اختفى الاسم، وصار الفلسطينيُّون بلا هويَّة. الأقلِّيَّة الفلسطينيَّة التي بقيت في أرضها صارت تدعى «عرب أرض إسرائيل»، في حين أنَّ فلسطينيِّي الضفَّة الغربيَّة التي ضُمَّت إلى

إمارة شرق الأردن بعد حرب 1948 صاروا أردنيِّين، أمَّا مَن تشرَّد ولجأ إلى مخيَّمات سوريَّة ولبنان وقطاع غزَّة، فصار لاجئًا.

إنَّ استعادة الاسم الفلسطينيّ صارت مسألةً رئيسيَّةً مع بزوغ الأدب الفلسطينيّ في ستِّينيَّات القرن الماضي. فمحمود درويش في قصيدته: «عاشق من فلسطين» (1966) سيطلق على المرأة، التي هي أيضًا تجسيدٌ للأرض، اسم فلسطينيَّة مرَّاتٍ عديدة، بحيث صار الاسم مرادفًا للهويَّة، وستكون استعادته شرطًا مسبقًا لليقظة السياسيَّة. وهذا الإصرار على الاسم سيتحوَّل إلى عنصرٍ أساسيٍّ في الأدب الفلسطينيّ، وسيتَّخذ أشكالًا متعدِّدة: الصوت الفلَّاحي (درويش)؛ اللاجئ (كنفاني)؛ المثقَّف (جبرا إبراهيم جبرا)؛ راوي الحكاية (شمَّاس)؛ البطل الشعبيّ (حبيبي).

لقد تمَّت استعادة الاسم بعد هزيمة 1967 حين دخلت الأيديولوجيا القوميَّة العربيَّة طور الاحتضار، وعندما وجدت الحركة الوطنيَّة وطنها في المنفى مع منظَّمة التحرير الفلسطينيَّة.

رابعًا، فقدوا حكايتهم، أو قدرتهم على روايتها. وهنا أريد أن أقترح استبدال الخرس بالصمم في قصَّتَي أ. ب. يهوشع «إزاء الغابات»، وغسَّان كنفاني «رجال في الشمس». فراوي القصَّة الإسرائيليَّة يبدأ بفرضيَّةٍ تقول إنَّ العربيّ (هكذا يُسمَّى الفلسطينيّ ـ الإسرائيليّ في الدولة العبريَّة) أخرس مقطوع اللسان، بينما يُنهي راوي القصَّة الفلسطينيَّة حكايته بصيحة أبي الخيزران: «لماذا لم يقرعوا جدار الخزَّان؟»

نحن نعرف أنَّ راوي القصَّة الإسرائيليَّة لا يعرف اللغة

العربيَّة، فماذا لو قاده جهله بهذه اللغة إلى الافتراض أنَّ العربيّ أخرس؟ أنَّ بُكم الآخر الذي لا يتكلَّم لغتنا كان جزءًا من تقليدٍ كبيرٍ في اللغات الكلاسيكيَّة، فالعرب كانوا يطلقون على مَن لا يتكلَّم لغتهم لقب الأعجميّ أو الأخرس. وربَّما قاد عجز الإسرائيليّ عن فهم لغة الفلسطينيّ العربيَّة إلى افتراض بُكم الآخر. أمَّا في رواية كنفاني فلا وجود لأيِّ سببٍ يدعونا إلى تصديق الراوي، فهو متأكِّدٌ من مسألةٍ لا يستطيع البرهنة عليها. لماذا صدَّق أبا الخيزران في ادِّعائه أنَّ الفلسطينيِّين الثلاثة لم يقرعوا جدار الخزَّان؟ إذ لو افترضنا أنَّهم قرعوا، فالراوي المتماهي بشكلٍ غير مباشرٍ مع السائق كان عاجزًا عن سماعهم. فالسائق كان في غرفةٍ مقفلةٍ ملأى بضجيج مكيِّفات الهواء، وداخل فخٍّ نَصَبه له تحقيق شرطيّ الحدود الكويتيّ السمج وهو يطرح عليه الأسئلة عن مغامراته الجنسيَّة في البصرة. وهنا ستأخذ واقعة إصابة أبي الخيزران بالعجز الجنسيّ معناها الكامل من خلال شراك الصمم التي وقع فيها.

وفي فيلم «المخدوعون» (1972) المأخوذ عن رواية غسَّان كنفاني «رجال في الشمس»، قام المخرج المصريّ توفيق صالح بتعديل نهاية القصَّة. ففي نهاية هذا الفيلم الشيِّق، نرى أيدي الفلسطينيِّين وهي تقرع جدار الخزَّان. وقد برَّر صالح هذا التعديل الذي أحدثه على القصَّة الأصليَّة بالتغيّرات التي طرأت على الواقع السياسيّ الفلسطينيّ بعد بروز حركة المقاومة الفلسطينيَّة.

لقد كانت قراءة المخرج مخلصةً للأصل الأدبيّ، واعتُبر فيلمه، ببُنيته الواقعيَّة وانسياب تقطيعه وسلاسة «الفلاش باك» فيه،

بداية موجةٍ جديدةٍ في السينما العربيَّة، لكنْ ما فات صالح هو أنَّ الإحالة إلى خارج بُنية العمل الروائيّ تنفي إمكان تأويل الرمز من داخله. ومن هذا الداخل نستطيع أن نفترض أنَّ بُكم الفلسطينيّ في القصَّة الإسرائيليَّة ناجمٌ عن رفض الإسرائيليّ المنتفخ بالقوَّة والانتصار سماعَه، كما أنَّ صمم الشرطيّ الكويتيّ والسائق الفلسطينيّ في قصَّة كنفاني كان تعبيرًا مواربًا عن عجزهما.

قصَّتا كنفاني ويهوشع تتصاديان. فالرمزيَّة التي تهيمن على العملَيْن هي إشارةٌ إلى صعوبات سرد قصَّة فلسطين، لا لأنَّ القصَّة غائبة، بل لأنَّ لا أحد على استعداد للاستماع إليها.

إنَّ سوء التفاهم في قرية سعسع تمحور حول كلمةٍ واحدةٍ هي إيش، التي كانت السؤال والجواب في آن معًا. غير أنَّ الفلَّاح الفلسطينيّ المسكين لم يفهم أنَّ الإجابة عن سؤاله بسؤاله نفسه لم يكن علامة سوء تفاهم، وإنَّما كان علامة موت.

سيغطِّي الموت حكايات النكبة بالصمت. فالتمثيل الرمزيّ للفلسطينيّ في الأدب الإسرائيليّ، و/أو موقعه كشبحٍ أو فتى صغيرٍ أو بدويّ، سيجعلان من حكايته لامرئيَّة، كما أنَّهما سيحطِّمان قدرته على إيجاد جمهورٍ مستعدٍّ للاستماع إلى حكايته.

ويعود غياب جمهور المستمعين إلى الحكاية الفلسطينيَّة إلى حقيقة أنَّ الفلسطينيّ هو ضحيَّة الضحيَّة. فمأساته مغطَّاةٌ بمأساةٍ أُخرى، وجلَّاده هو ضحيَّة العنصريَّة الأوروبيَّة التي ذاقت أهوال غرف الغاز في لحظة جنون تاريخيَّةٍ، وخصوصًا عندما حاول النازيُّون فرض الحلّ النهائيّ للمسألة اليهوديَّة.

وهنا، نستطيع أن نحاجج قائلين إنَّ الحركة الصهيونيَّة لا علاقة لها بضحايا المحرقة النازيَّة أو بالناجين من هذه المحرقة، ذلك بأنَّها حركةٌ كولونياليَّةٌ قامت بدمج الفكرة القوميَّة الحديثة بحكايةٍ أسطوريَّة. وهذا صحيح، لكنَّه ليس عقلانيًّا، فمؤرِّخو الصهيونيَّة يعلِّموننا أنَّ هذه الحركة لم تنجح في الاستيلاء على الوعي اليهوديّ العامّ إلَّا بعد المحرقة وبسببها.

لقد وجد الغرب أنَّ غسل يديْه من الدم اليهوديّ بالدم الفلسطينيّ هي الطريقة الأسهل كي يُقيم قطيعةً مع فظاعات الحرب العالميَّة الثانية. وهكذا، وجد الفلسطينيُّون أنفسهم وحيدين في العالم، ولا أحد على استعداد للاستماع إلى حكاية ألمهم، حتى إنَّ صوتَي مارتن بوبر وحنّه أرندت اللذين دافعا عن فكرة دولة ثنائيَّة القوميَّة في فلسطين، واحتجَّا ضدَّ طرد الفلسطينيِّين من بلدهم، أُهملا ورُفضا.

روى توم سيغف حكاية قرية دير ياسين، تلك القرية الفلسطينيَّة التي تعرَّضت لمذبحةٍ مروِّعةٍ في 9 نيسان / أبريل 1948، على يد رجال الإرغون، وقد حاول مارتن بوبر في ذلك الوقت إقناع رئيس الحكومة الإسرائيليَّة داڤيد بن ـ غوريون بإبقاء القرية فارغةً وتحويلها إلى مكانٍ لتذكُّر الضحايا، إلَّا أنَّ طلب الفيلسوف الإسرائيليّ رُفض، وبُني اليوم مستشفى للأمراض العقليَّة على أرض الجريمة، حيث شاءت المفارقة أن يقضي مناحم بيغن، أحد أبطال تلك المجزرة، أيَّامه الأخيرة.

أمَّا الفيلسوف الوجوديّ الفرنسيّ جان بول سارتر، وخلال زيارته لمخيَّمات اللاجئين الفلسطينيِّين في غزَّة في سنة 1965،

فقد أعطى المثقَّفين العرب درسًا بليغًا في معنى الصمت. ففي الخمسينيَّات والستِّينيَّات، كان سارتر يتمتَّع بشعبيَّةٍ كبرى في أوساط المثقَّفين العرب بصفته نموذجًا للمثقَّف الملتزم، وخصوصًا بعد مواقفه المعارضة للحرب الفرنسيَّة ضدَّ الثورة الجزائريَّة، وتقديمه لكتاب فرانز فانون: «معذَّبو الأرض»، غير أنَّه بعد زيارته غزَّة رفض أن يتكلَّم على اللاجئين الفلسطينيِّين. ولا أحد يستطيع أن ينسى أنَّ سارتر اشترط لزيارة مصر أن تطلق السلطات المصريَّة جميع المثقَّفين اليساريِّين المصريِّين المعتقلين في سجون ناصر، لكنْ عندما تعلَّقت المسألة بإسرائيل فإنَّه رفض و/أو عجز عن الكلام.

لا أحد أراد أن يستمع، بل إنَّه حتى في العالم العربيّ حيث تحوَّل اللاجئون إلى واقعٍ يذكِّر بالهزيمة العربيَّة، فُرض الصمت على الفلسطينيِّين، إلَّا أنَّهم نجحوا، وعلى الرَّغم من الصدمة، في إعادة بناء حيواتهم عبر الخيال، فأطلقوا على أزقَّة مخيَّماتهم التي تُثير الأسى، أسماء قراهم المهدَّمة، وجعلوا من الانتظار وسيلةً كي يجعلوا من خساراتهم طريقة حياة.

لقد شهد احتلال ما تبقَّى من فلسطين في سنة 1967 (الضفَّة الغربيَّة وقطاع غزَّة)، الولادة الجديدة للحركة الوطنيَّة الفلسطينيَّة، وخصوصًا أنَّ الأدب الفلسطينيّ أدَّى دورًا كبيرًا في إنتاج صورةٍ جديدةٍ عن الهويَّة الفلسطينيَّة، وبدأت مقاطع من حكايات سنة 1948 تجد طريقها إلى النشر.

ولا تنبع خصوصيَّة النكبة الفلسطينيَّة فقط من فقدان الحياة الفلسطينيَّة العناصر الأربعة التي حاولتُ تحليلها بشكلٍ مختصرٍ

أعلاه، بل تنبع أيضًا من حقيقة أنَّها مأساةٌ مستمرَّة، وأنَّها كارثة بلا حدود في المكان والزمان. النكبة تحدث اليوم في فلسطين، وهي ليست تاريخًا كي يجري تذكُّره، وإنَّما حاضرٌ مهدَّدٌ بالتأويل الدائم، كما يقول إدوارد سعيد.

وأنا هنا أريد أن أقترح مخطَّطًا أوَّليًا يسمح لنا بأن نقرأ مختلف صفحات النكبة من الطرد الكبير في سنة 1948، وصولًا إلى الحائط والمستعمرات في الضفَّة الغربيَّة، والطرد الذي يجري في هذه الأيَّام في القدس. وعناصر هذا المخطَّط هي التالية:

أوَّلًا، مصادرة الأراضي التي استمرَّت بعد نهاية حرب 1948، وقريتا إقرت وكفر برعم تُقدِّمان نموذجًا لواقع الفلسطينيِّين الذين بقوا كغرباء في وطنهم، وعاشوا تحت الحكم الإسرائيليّ حتى سنة 1965، ووضعيَّتهم كمواطنين من الدرجة الثانية في إسرائيل، «الدولة الديموقراطيَّة اليهوديَّة».

ثانيًا، صيد المتسلِّلين من الفلَّاحين الفلسطينيِّين الذين حاولوا بُعَيْد طردهم اجتياز الحدود من أجل العودة إلى بيوتهم، أو من أجل حصد محاصيلهم الزراعيَّة. وقد قدَّم لنا حبيبي في روايته «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل» نماذج حيَّة لهم، كما أنَّ محمود درويش روى في نصِّه «في حضرة الغياب»[22] تجربته الشخصيَّة حين كان في الثامنة من عمره، وكيف عبر الحدود اللبنانيَّة إلى الجليل مع والديْه وجدِّه وإخوته، كي يكتشفوا أنَّ قريتهم البروة مُحيت من الوجود.

ثالثًا، المخيَّمات الفلسطينيَّة ببُنيتها التي تمزج بُنية الضواحي

الفقيرة ببُنية الغيتُّو، فضلًا عن القمع الذي عاناه الفلسطينيُّون في مختلف الأقطار العربيَّة على المستويات السياسيَّة والاجتماعيَّة.

رابعًا، احتلال الضفَّة الغربيَّة وقطاع غزَّة في سنة 1967، مع ما رافق ذلك من مصادرة للأراضي وبناء المستعمرات اليهوديَّة واقتلاع الأشجار المثمرة والحصار والإغلاق والقمع المنظَّم، الأمر الذي جعل الاحتلال استكمالًا لحرب 1948. بل حتى الانسحاب من غزَّة تحوَّل إلى وسيلةٍ لخلق غيتُّو فلسطينيٍّ مقفلٍ بالحصار والنار.

خامسًا، المذابح التي تعرَّضت لها المخيَّمات الفلسطينيَّة: الأردن (1970)؛ لبنان منذ سنة 1975 عبر مذبحتيْن كبريَيْن: تلّ الزعتر (1976) وصبرا وشاتيلا (1982)، اللتين تشكِّلان استكمالًا لمذابح سنة 1948، والتي ستتَّخذ في الضفَّة الغربيَّة اسم مخيَّم جنين (2002).

هذا المخطَّط الأوَّليّ ممتلئٌ بحكايات الخسارة والألم، ولذا، فإنَّ الفكرة التي تقول إنَّ النكبة حدثت فقط في سنة 1948 هي فكرةٌ مضلّلة، فالنكبة ليست ذاكرةٌ فحسب، بل إنَّها حاضرٌ مستمرٌّ لم يتوقَّف منذ سنة 1948، والتعامل معها بصفتها من الماضي هي طريقةٌ لحجب الصراع بين الحضور والتأويل الذي لم يتوقَّف منذ سنة 1948.

قد تكون الذاكرة فخًّا، والنكبة كذاكرة فقط ربَّما تضلِّل أيَّ تحليلٍ عقلانيٍّ للحاضر الفلسطينيّ.

وهكذا، لم نعد في حاجةٍ إلى البرهنة على ما بات اليوم

حقيقةً تاريخيَّة. إنَّ ما حاول جيلان من المؤرِّخين وكتَّاب الوقائع الفلسطينيِّين البرهنة على صحَّته تحوَّل إلى حقيقةٍ مقبولةٍ من الجميع بعد بروز المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد، وما عاد هناك أيّ معنى لنفي الحقائق «الملتبسة المعاني»، التي كشفها كتاب بِني موريس: «ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيِّين، 1947 ـ 1949». فهذه الحقائق «الملتبسة» ستتحوَّل إلى حقائقَ صلبة في أعمال مؤرِّخين آخرين، وخصوصًا في كتاب إيلان بابه المتميِّز: «التطهير العرقيّ في فلسطين» (2006)، والذي برهن فيه على وجود خطَّةٍ رئيسيَّةٍ للطرد، وأخذنا إلى «البيت الأحمر»، كاشفًا تفصيلات «الخطَّة دالت».

كما أنْ لا أحد سيشكِّك في أسماء تدلّ على معانيها المأسويَّة مثل «عمليَّة داني» أو عمليَّات: «حيرام» و«ديكل»... فالعديد من وقائع المجازر والاغتصاب والطرد جرى الكشف عنها، مثلًا: الطنطورة؛ الصفصاف؛ عين الزيتون؛ سعسع؛ شعب؛ الكابري؛ أبوشوشة؛ عيلبون؛ وغيرها.

وكان المؤرِّخ الفلسطينيّ وليد الخالدي كشف منذ سنة 1961 عن وجود «الخطَّة دالت»، كخطَّةٍ رئيسيَّةٍ لاحتلال فلسطين. أمَّا إيلان بابه فقادنا في كتابه إلى «البيت الأحمر» في تلّ أبيب، والذي أصبح في سنة 1947 مقرّ قيادة الهاغاناه، حيث عُقد اجتماع في 10 آذار / مارس 1947 وُضعت فيه اللمسات الأخيرة على «الخطَّة دالت» لتطهير فلسطين عرقيًّا، وقد أُنجزت المهمَّة خلال ستَّة أشهر.

ولم يعد «البيت الأحمر» موجودًا، غير أنَّ أثر ما حدث

خلال تلك الأشهر الستَّة لا يزال ماثلًا في أنحاء فلسطين كافَّةً.

لقد كُشفت اليوم ذكريات سنة 1948 التي غطَّاها الإنكار الكلبيّ للتأريخ الرسميّ الإسرائيليّ، لكنُ هناك مؤشّراتٌ إلى وجود موجةٍ جديدةٍ من التأريخ الإسرائيليّ تحاول تبرير ما جرى عبر وضعه في إطار ذاكرةٍ تاريخيَّةٍ مضت.

وهذا التبرير إشكاليٌّ على المستوى الأخلاقيّ، إذ لا شيء يستطيع تبرير التطهير العرقيّ والجرائم ضدَّ الإنسانيَّة التي ارتُكبت في فلسطين. فالتبرير الوحيد الممكن، وهو غير أخلاقيّ أيضًا، هو وضع هذه الجرائم في ذمَّة التاريخ. لكنْ مَن يستطيع محاكمة التاريخ؟ يستطيع البعض المحاججة بأنَّنا نستطيع استخلاص دروس من التاريخ، غير أنَّ محاكمته أخلاقيًا لا تحمل أيّ معانٍ سياسيَّةً!

إلَّا أنَّ لعبة الاحتكام إلى العجز عن محاكمة التاريخ تكشف زيفها، لأنَّ النكبة، مثلما يعترف كبير المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد بِني موريس، لا تزال في الصيرورة. إنَّها حاضر، والحاضر يخضع للمحاكمة الأخلاقيَّة من جهة، كما أنَّ مساراته، من جهةٍ أُخرى، ليست حتميَّة، ذلك بأنَّ الضحيَّة تستطيع التدخُّل من أجل تقديم رؤيةٍ لمعنى العدالة على أرضٍ شهدت أكثر أنواع انتهاكات العدالة وحشيَّةً، لأنَّ هذه الانتهاكات تغطِّي لاأخلاقيَّة الحاضر بأخلاقٍ كاذبة.

نحن نشهد اليوم ولادة ما يمكن أن نطلق عليه اسم التاريخ الصهيونيّ الجديد، وقد حلَّل إيلان بابه[24] هذا التحوُّل الكبير

استنادًا إلى قراءته كتابًا جماعيًّا بعنوان: «إسرائيل: حرب الاستقلال 1948 ـ 1949» (بالعبريَّة)، تحرير: ألون كاديش، وهو رئيسٌ سابقٌ لقسم التاريخ في الجامعة العبريَّة في القدس. فهذا الكتاب يقدِّم رؤيةً «أخلاقيَّةً جديدة للنكبة الفلسطينيَّة التي تُقرأ فيها فظائع سنة 1948 في إطارٍ مقتربٍ لاهوتيّ يبرِّر التطهير العرقيّ كضرورةٍ لتفادي محرقةٍ يهوديَّةٍ جديدة!»

أمَّا بِني موريس فقدَّم تنقيحًا لمراجعته التنقيحيَّة للتاريخ الإسرائيليّ، ففي مقابلةٍ نشرتها صحيفة «هآرتس» (9 كانون الثاني/ يناير 2004)، لم يكتفِ زعيم المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد بتبرير التطهير العرقيّ في سنة 1948، بل تكلَّم أيضًا على إمكان إحداث موجة «ترانسفير» جديدةٍ للفلسطينيِّين، ليس فقط من الضفَّة الغربيَّة، بل من إسرائيل أيضًا. والتبرير الذي قدَّمه بسيط: «لا أعتقد أنَّ الطرد الذي جرى في سنة 1948 كان جريمة حرب، فأنت لا تستطيع إعداد العجَّة من دون تكسير البيض، عليك أن توسِّخ يديْك... إنَّ مجتمعًا يسعى لتدميرك يجبرك على تدميره. وعندما يكون الخيار بين أن تُدَمَّر أو تُدَمِّر، فإنَّ الأفضل أن تكون أنت من يدمِّر»[25].

غير أنَّ هذا الافتراض يتناقض مع افتراضٍ آخر قدَّمه موريس، وأعلن فيه بصريح العبارة أنَّ الطرد كان شرطًا مُسبقًا لإعلان الدولة اليهوديَّة، وأنَّه لا علاقة له بأيِّ تهديد، وإنَّما كان نتاج قرارٍ هجوميٍّ اتَّخذته القيادة الإسرائيليَّة: «طبعًا كان بن ـ غوريون داعية ترانسفير... لأنَّه لو لم يقم بما قام به، لما تحقَّقت الدولة. يجب أن يكون هذا واضحًا. ولادة الدولة

اليهوديَّة لم تكن ممكنةً من دون اجتثاث الفلسطينيِّين».

لكنَّ بِني موريس يذهب إلى أبعد من ذلك عبر انتقاده أوَّل رئيس حكومةٍ إسرائيليَّةٍ لأنَّه لم يُنجز المهمَّة: «أعتقد أنَّ بن ـ غوريون ارتكب خطأً تاريخيًّا جدِّيًا في سنة . . . 1948 فلو قام بعمليَّة طردٍ أكبر وطهَّر البلد كلّه، جميع أرض إسرائيل وصولًا إلى نهر الأردن، لكان هذا المكان أكثر هدوءًا، ولعرف عذاباتٍ أقلّ».

أمَّا النقطة الأكثر أهمِّيَّةً في هذه المقابلة فهي أنَّ بِني موريس يعي أنَّ ما يحلِّله ليس الماضي وإنَّما الحاضر، ولذا، فإنَّه يقترح وضع الفلسطينيِّين في أقفاصٍ متوقِّعًا طردًا جديدًا ينهي العمل الذي لم ينجزه بن ـ غوريون في سنة 1948. إنَّ ما قاله بِني موريس في سياق دفاعه عن التطهير العرقيّ، هو أنَّنا لا نتكلَّم على الماضي فحسب، بل أساسًا على الحاضر والمستقبل أيضًا.

لقد دخل الخطاب الصهيونيّ التقليديّ القديم الذي أوَّل الحضور الفلسطينيّ بالنفي، مرحلةً جديدةً، عبر الاعتراف بأنَّ هذا النفي كان عملًا مخطَّطًا يستند إلى عقلانيَّة منظَّمة، الأمر الذي يوضح لماذا كان السلام، أو ما عُرف باسم عمليَّة السلام، وهمًا.

وتتأرجح التبريرات بين الخوف من محرقةٍ جديدةٍ والفوبيا من الإسلام التي تتعامل مع العرب والمسلمين بصفتهم البرابرة الجدد الذين يهدِّدون روما. غير أنَّ التبريرات مهما تختلف تصل إلى نتيجةٍ واحدة، فحواها أنَّ النكبة ذاكرةٌ عربيَّةٌ فلسطينيَّةٌ وعملٌ

إسرائيليٌّ مستمرٌّ في الآن نفسه. وعلى الرَّغم من القانون الإسرائيليّ الذي يمنع سكَّان البلد الأصليِّين من تذكُّر نكبتهم، فإنَّ على العالم أن يُقرّ بأنَّ ما جرى وما يجري اليوم هو ذاكرة ماضٍ يجب ألَّا يُنسى!

الخطأ الفلسطينيّ في اتِّفاق أوسلو هو أنَّ الاستسلام الفلسطينيّ افترض أنَّ النكبة حدثت في الماضي، ولذا فإنَّ استسلام القيادة الفلسطينيَّة اتَّخذ شكل الفخّ.

إنَّ النكبة مسارٌ مستمرّ، وما جرى في سنة 1948 كان بالتأكيد الحدث الأكبر فيه، إلَّا أنَّ هذا المسار مرَّ بمراحلَ متعدِّدةٍ واتَّخذ أشكالًا متنوِّعة، فالفلسطينيُّون كانوا ولا يزالون غائبين، أو غائبين ـ حاضرين، أو برابرة يحلمون بالاغتصاب وسفك الدماء.

صورة خليل وعزيز في رواية «ميخائيلي» ليست نتاج تهويمات حنَّه، وإنَّما هي ترسيمة (archytype) الفلسطينيّ الغائب والأخرس. نستطيع أن نعود إلى افتراض عاموس عوز، ونسأل عن معنى العدالتيْن المطلقتيْن حين يفقد أحد الطرفيْن لسانه. ما معنى الكلمات حين يذوب صوت الشقيقيْن، في رواية «البستان»، داخل رمزٍ يتجاهل الحقيقة ويدفع بها إلى الأسطورة والكناية؟

* * *

بدأت علاقتي الشخصيَّة بالنكبة خلال مسار الإعداد الطويل لروايتي «باب الشمس»[26]، إذ اكتشفت أنَّ خلفيَّة قصَّة الحبّ التي كنت أكتبها تحتاج إلى الأحداث التي جرت في شمال فلسطين في سنة 1948. لقد شعرت بأنَّ جزءًا من عملي يكمن في جمع

ذكرياتٍ وكتابةِ حكاياتٍ لم تُكتب من قبل، وفي هذه الرحلة الكبرى والطويلة اكتشفت فلسطين، الأرض التي لم أزرها يومًا. غير أنَّ السرّ الذي أسرَّته لي الرواية، وهذا شبيهٌ بما يحدث في الأدب حين يكتشف الكاتب والقارئ معًا كَرَم الحياة، هو أنَّ سنة 1948 ليست كبقيَّة السنوات، وإنَّما هي مرحلةٌ طويلةٌ بدأت في تلك السنة وتنكَّرت بأسماء السنوات التي تلتها.

لقد نُشرت روايتي في سنة 1998 كي تسرد خمسين عامًا من النكبة، وبعد ثلاثة عشر عامًا على صدورها، ما زلت أرى النكبة مسارًا لا نهاية له.

حاولت أن أصنع مرايا بدلًا من الاستعارات والكنايات، فالكناية تدَّعي أنَّها تستطيع أن تعكس الواقع، بينما تعكس المرايا مرايا أُخرى، وحكايات «باب الشمس» كانت مرايا للحكايات التي يجد الألم فيها مرآته في الألم. وافترضت أنَّ كتابة الألم تأخذه إلى عوالم الذاكرة، جاعلةً منه ماضيًا يمكِّننا من التعالي عليه وتجاوزه من أجل بناء المستقبل، غير أنَّ الرواية خانتني وخانت افتراضاتي. فشخصيَّات الرواية لم تكشف أو تروي ذكرياتها، وإنَّما على العكس، كانت تعيش في الحاضر: حكاياتها لم تكن الماضي بل الحاضر، كما أنَّ ألمها لم يكن ذاكرة الألم، وإنَّما تجارب حياتها اليوميَّة في الحاضر. ولذا، أشعر بأنَّ «باب الشمس» روايةٌ لم تنتهِ، وستبقى عملًا مفتوحًا إلى أن يبرأ الجرح الفلسطينيّ المفتوح.

لست عدميًّا كما أنَّني لست متشائمًا. فأنا أعتقد أنَّ لحظة يقظة شعوب المشرق من هذا الكابوس آتيةٌ لا محالة، وعندها

سنكتشف أنَّ الحياة ممكنةٌ من دون حروبٍ ومجازر، وأنَّ الإنسان ليس عبد الأساطير والأيديولوجيَّات، وأنَّ حقوق الأقلِّيَّات لن تضمنها سوى المنطقة من خلال شعوبها، وعبر انتصار الديموقراطيَّة والحرِّيَّة واحترام حقوق الإنسان.

الهوامش

(1) انظر: Benjamin Tammuz, «*The Orchard*», translated by Richard Flanz (Chicago: Providence, R.I., 1984).

(2) انظر: A.B Yehoshua, «Facing the Forests» in *The Continuing Silence of a Poet: the Collected Stories of A.B. Yehoshua* (Syracuse, 1998).

(3) انظر: Amos Oz, *My Michael* (London, 1972).

(4) انظر: غسَّان كنفاني، «رجال في الشمس» (بيروت: دار الطليعة، 1963).

(5) يزهار سميلانسكي، «خربة خزعة»، ترجمة توفيق فيَّاض، مجلَّة «شؤون فلسطينيَّة»، العدد 86 (كانون الثاني / يناير 1979).

(6) Elias Khoury, «The mirror: Imagining Justice in Palestine», *Boston Review* (July - August 2008).

(7) Tammuz, op. cit., p. 84.

(8) Anton Shammas, *Arabesques* (Berkely, 2001).

(9) انظر: Gilas Ramras-Rauch, *The Arab in Israeli Literature* (Bloomington, Ind, 1989), p. 149.

(10) انظر: David Grossman, *The Smile of the Lamp* (New York, 2003).

(11) محمود درويش، «لماذا تركت الحصان وحيدًا» (بيروت: رياض الريِّس للكتب والنشر، 1995).

(12) غسَّان كنفاني، «أرض البرتقال الحزين» (بيروت: 1962).

(13) درويش، مصدر سبق ذكره.

(14) غسَّان كنفاني، «عائد إلى حيفا» (بيروت: دار العودة، 1969).

(15) قسطنطين زريق، «معنى النكبة» (بيروت: دار العلم للملايين، 1948).

(16) ميشال عفلق، «في سبيل البعث» (بيروت، 1963).

(17) قسطنطين زريق، «معنى النكبة مجدَّدًا» (بيروت: دار العلم للملايين، 1967).

(18) انظر: Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York, 1979).

(19) انظر: Edward W. Said, *Orientalism* (New York, 1979).

(20) إميل حبيبي، «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل» (بيروت: دار ابن خلدون، 1979).

(21) إيلان بابه، «التطهير العرقيّ في فلسطين»، ترجمة أحمد خليفة (بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، 2007)، ص 88.

(22) توم سيغف، «الإسرائيليُّون الأوائل 1949»، ترجمة خالد عايد وآخرين (نيقوسيا، قبرص: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، 1986).

(23) محمود درويش، «في حضرة الغياب» (بيروت: رياض الريِّس للكتب والنشر، 2006).

(24) إيلان بابه، «تقلُّبات 1948: تدوين تاريخ إسرائيل»، «مجلّة الدراسات الفلسطينيّة» (خريف 2010).

(25) Ari Shavit, «Survival of the fittest: An Interview with Benny Morris», www.palestineremembered.co-Acre-Articles-Story1117.html

(26) الياس خوري، «باب الشمس» (بيروت: دار الآداب، 1998).

بين الحاضر والتأويل:
إدوارد سعيد و«مسألة فلسطين»(*)

في 16 تمُّوز / يوليو 1948، وبعد سقوط شفاعمرو وصفوريَّة، استسلمت الناصرة. وعندما وصل بن ـ غوريون إلى عاصمة الجليل، وشاهد الفلسطينيِّين، نظر إلى حاييم لاسكوف باستغرابٍ وسأله: ماذا يفعل العرب هنا؟

في الأيَّام العشرة التي أعقبت نهاية الهدنة في 9 تمُّوز / يوليو 1948، قام الإسرائيليُّون بعمليَّتَي «باروش» و«ديكل» في الجليلْين الأدنى والغربيّ، وكانت القرى تتهاوى ويُطرد سكَّانها. غير أنَّ سكَّان مدينة الناصرة سلموا من الطرد. بِني موريس في كتابه «ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيِّين»، أعاد المسألة إلى تداعيات عمليَّتَي طرد سكَّان مدينتَي اللد والرملة، فتمّ تعليق نشاط

(*) نُشرت هذه المقالة في مجلَّة «الكرمل» (شتاء سنة 2004).

لجنة الترحيل، وصدر قرارٌ رسميٌّ من القيادة العليا للجيش الإسرائيليّ إلى قادة الجبهات بمنعهم من طرد العرب. وفسَّر الجنرالات الأمر على أنَّه تمويه، أمَّا الوحيد الذي نفَّذه بحذافيره فكان حاييم لاسكوف، قائد عمليَّة احتلال الناصرة.

لا يروي بِني موريس عن بن ـ غوريون أكثر من ذلك التساؤل، كما أنَّ المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد توقَّفوا طويلًا من أجل تفسير إشارة يد أوَّل رئيس حكومةٍ في إسرائيل، عندما سأله يتسحاق رابين ماذا يفعل بالمدنيِّين في اللد والرملة. هل كانت أمرًا بالطرد، أم موافقة على الطرد؟ علمًا بأنَّ لا وجود لوثائقَ مكتوبة، أو لم تُكتشف الوثائق التي تحمل قراراتٍ بطرد سكَّان البلد الأصليِّين، خلال ما اصطلح الإسرائيليُّون على تسميته حرب الاستقلال، وما سمَّاه الفلسطينيُّون حرب النكبة. الصمت يغلِّف الحكاية المأسويَّة التي طُرد فيها شعبٌ من بلده، ثم مُحي اسم البلد نفسه، وصار حاضرها غائبًا. هذا الصمت الذي كسره الروائيّ الإسرائيليّ س. يزهار في روايته «خربة خزعة» (1949)، ما لبث أن سيطر على هذا الجزء من الحكاية الإسرائيليَّة.

في كتابه: «صناعة تاريخ إسرائيل»، يكيل إفرايم كارش الشتائم للمؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد، متَّهمًا إيَّاهم «باستخدام الوسائل البدائيَّة الشبيهة بوسائل مرشد مانهاتن، مثل تهجُّمهم على معارضيهم بالتجريح الشخصيّ، وبالمقارنات التعميميَّة وابتداعهم نظريَّاتٍ هشَّة». لن أحلِّل عمل المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد الذي شكَّل الثغرة الأولى في جدار الصمت الذي بنته الأيديولوجيا الإسرائيليَّة السائدة، حول أسطورة ولادة الدولة العبريَّة وطهارة

سلاحها، فقد قدَّم دومينيك فيدال في كتابه: «خطيئة إسرائيل الأصليَّة»، قراءةً ممتازةً لأعمالهم، في إطار السؤال عن المسؤوليَّة الإسرائيليَّة عن طرد الفلسطينيِّين من بلدهم في سنة 1948. الصلة التي أقامها كارش بين أعمالهم وبين «مرشد مانهاتن»، قاصدًا إدوارد سعيد، تسترعي الانتباه. «أحاط سعيد تعصُّبه ضدَّ الصهيونيَّة بإطارٍ تجميليٍّ من المعارف ليوظِّفها في عمليَّةٍ أوسع ضدَّ الاستشراق»، كتب كارش. وهو، على الرَّغم من عباراته التهكُّميَّة الجارحة، وضع رؤية سعيد إلى مسألة فلسطين في إطارها العام، بصفتها جزءًا من المشروع الكولونياليّ في القرنيْن التاسع عشر والعشرين، ويجب قراءتها في إطار الخطاب الاستشراقيّ الذي «شرقن الشرق»، في سياق الهيمنة عليه.

المسألة تكمن في كسر الصمت الذي حاصر التجربة الفلسطينيَّة منذ بدايات المشروع الصهيونيّ، وحجبها خلف ستارٍ يمزج الليبراليَّة بالعنصريَّة، والاستشراق برفض اللاساميَّة، والعلمانيَّة بالتديُّن والخرافة، بحيث جرى إخفاء الضحايا وإخراسهم وإخراجهم من معادلة الصراع من أجل العدالة. قد نسقط في المغالاة إذا وافقنا مع كارش، ونسبنا تشقُّق الصمت، وبروز أعمالٍ أدبيَّةٍ ونقديَّةٍ وتاريخيَّةٍ وفنِّيَّةٍ في فلسطين وإسرائيل والعالم، إلى رجلٍ واحدٍ اسمه إدوارد سعيد، وإلى كتابيْن هما «الاستشراق»، و«مسألة فلسطين»، دخل أوَّلهما في النصاب الثقافيّ العالميّ بصفته عملًا تأسيسيًّا للدراسات ما بعد الكولونياليَّة، وأدَّى الثاني دورًا رئيسيًّا في المشهد الثقافيّ الأميركيّ، لكنَّه بقي هامشيًّا على المستوى العالميّ، إلى درجة أنَّه

لم يترجَم حتى اليوم إلى اللغة العربيَّة؛ فهذا التشقُّق هو نتاج حركةٍ تاريخيَّةٍ ـ نضاليَّةٍ ـ ثقافيَّةٍ دفع الشعب الفلسطينيّ ثمنه باهظًا من الدم والدموع والحبر. غير أنَّ موقع سعيد في هذين الكتابيْن، كان أشبه بالقابلة التي استطاعت أن تستخلص جميع عناصر الحياة، كي تستولد التجربة لغتها.

وعي النكبة في الثقافة العربيَّة بدأ في وقتٍ مبكّرٍ جدًّا. وقد يذهل القارئ حين يكتشف أنَّ الكُتَيِّب الذي نحت الكلمة وسمَّى الحدث باسمه العربيّ، صدر في آب / أغسطس 1948. قسطنطين زريق، المؤرِّخ والجامعيّ وأحد مؤسِّسي الفكرة القوميَّة العربيَّة، أصدر كتابه «معنى النكبة»، قبل نهاية حرب النكبة، ودعا إلى فهم الكارثة واستخلاص دروسها في وقتٍ مبكّرٍ جدًّا. وبعده توالت مجموعةٌ من الأعمال الفكريَّة والأدبيَّة والتاريخيَّة، في محاولةٍ لاكتناه معنى الحدث، ووضعه في سياقه العربيّ، واعتباره نقطة انطلاقٍ لتغيير الحياة العربيَّة برمَّتها. وليس من الخطأ اعتبار الحركات الانقلابيَّة في السياسة العربيَّة التي جسَّدتها الناصريَّة في انقلابها الثوريّ في سنة 1952 في مصر، جزءًا من وعي النكبة الذي تبلورت بذوره الأولى في كتاب قسطنطين زريق. لكنَّ هذا الوعي لن يتَّخذ بُعده السياسيّ ـ الثقافيّ إلَّا مع ولادة الثورة الفلسطينيَّة الحديثة في سنة 1965، والتي ترافقت مع نهضةٍ أدبيَّةٍ وبحثيَّةٍ وعلميَّةٍ تجسَّدت في مؤسَّستيْن اتَّخذتا من بيروت مقرًّا لهما: مؤسَّسة الدراسات الفلسطينيَّة (1963)، ومركز الأبحاث الفلسطينيّ (1963).

من الخطأ أن تتمّ قراءة كتاب «مسألة فلسطين» لإدوارد

سعيد، بمعزلٍ عن تطوُّر الوعي الفلسطينيّ الذي طرح أسئلة الذات والهويَّة والآخر، لكنْ من الخطأ أيضًا ألَّا نقرأ في الكتاب تطبيقًا للثورة المعرفيَّة التي أحدثها كتاب «الاستشراق»، وألَّا نكتشف أهمِّيَّته بصفته نقلةً نوعيَّةً في الوعي الفلسطينيّ، عبر إدخال فلسطين في تاريخ العالم، بعدما كان كتاب زريق قد أدخلها في الوعي التاريخيّ العربيّ. ليس هناك من مؤشِّرٍ إلى تاريخ تشقُّق الصمت، أكثر دلالةً من تتبّع عملَي كاتبيْن فلسطينيَّيْن: الأوَّل هو غسَّان كنفاني الذي رسم العلاقة بين الفلسطينيّ وأرضه، قبل أن يعلن ضرورة الصراخ في روايته القصيرة «رجال في الشمس» (1963)، والثاني هو محمود درويش الذي أعلن الاسم الفلسطينيّ في ديوانه «عاشق من فلسطين» (1966) قبل أن يصل في «لماذا تركت الحصان وحيدًا؟» (1995) إلى كتابة سيرةٍ ذاتيَّةٍ ـ جماعيَّةٍ للنكبة ومراياها المتعدِّدة. والعملان تشكَّلا في العلاقة بين المنفى والوطن، بين بيروت التي عمل فيها كنفاني، والجليل الذي أطلق حركةً أدبيَّةً كبرى في فلسطين.

غير أنَّ الحكاية كانت في حاجةٍ إلى التبلور نظريًا وفكريًّا كي تستقيم عناصرها، وتنجح في خلخلة المبنى الثقافيّ الذي صنعه الاستشراق أوَّلًا، ثم قام بحجبه تواطؤٌ غريبٌ يجمع عقدة الذنب إلى التجاهل، وسم الثقافة الأوروبيَّة، ويمكن أن نجد تجسيده في موقف الفيلسوف الفرنسيّ جان بول سارتر الذي رفض أن يرى أو أن ينطق بالتعبير عن مأساة الفلسطينيِّين بعد زيارته الشهيرة لغزَّة. هذا التبلور النظريّ سيتجسَّد في كتاب «الاستشراق» (1978)، ثم يتحوَّل إلى قراءةٍ سياسيَّةٍ ـ تاريخيَّة مع «مسألة فلسطين» (1979)،

وما تلاها من كتاباتٍ ومقالاتٍ ومقابلاتٍ احتلَّت منذ اتِّفاق أوسلو حيِّزًا كبيرًا في نشاط سعيد السياسيّ، وخصوصًا في مقالاته التي نشرتها «الحياة» و«الأهرام ويكلي».

من الخطأ وضع كتاب «مسألة فلسطين»، في إطار نضاليَّة سعيد السياسيَّة، أو دوره الإعلاميّ الكبير في الغرب الأميركي. إنَّه كتابٌ نظريٌّ ـ سياسيٌّ يتمحور حول مسألتَي الحكاية والسرد. مَن يروي الحكاية، وفي أيِّ إطارٍ سرديٍّ تُوضع الحكاية الفلسطينيَّة الغائبة من جهة، والسرد الاستشراقيّ الذي انتظم المقترب الصهيونيّ في داخله؟ إنَّه صراعٌ بين الحضور والتأويل: «بكلامٍ آخر يجب أن نفهم الصراع بين الفلسطينيِّين والصهيونيَّة في وصفه صراعًا بين حضورٍ وتأويل». التأويل الصهيونيّ يقوم بتغييب الحضور الفلسطينيّ في المبنى السرديّ، قبل أن يجهز عليه عسكريًّا في الحرب. السؤال هو: كيف يستطيع الحضور اكتساب حكايته وسردها، كي ينجح في مقاومة التأويل؟

ينطلق سعيد في كتابه من التجربة الفلسطينيَّة كي يصل إلى ما سيُطلق عليه اسم فكرة فلسطين.

التجربةُ مصنوعةٌ من الصدمة الناجمة عن الحضور الصهيونيّ الفريد في تاريخ المنطقة. وهي تسعى لبناء حكايتها في مستويَيْن:

المستوى الأوَّل، السعي لإظهار التجربة الفلسطينيَّة بصفتها جزءًا مهمًّا وملموسًا من التاريخ. «إنَّها جزءٌ جرى تجاهله على نطاقٍ واسعٍ من قِبل الصهيونيِّين الذين تمنُّوا عدم وجوده هنا، ومن قِبل الأميركيِّين والأوروبيِّين الذين لم يعرفوا ماذا يفعلون به».

المستوى الثاني، اكتشاف الذات والعالم، «حاولت أن أصف ليلنا ويقظتنا البطيئة».

أمَّا فكرة فلسطين، فلا يمكن الوصول إليها إلَّا بعد تحليل السرد الصهيونيّ، ووضعه في إطاره التاريخيّ، كي يستطيع الفلسطينيُّون صوغ حكايتهم المضادَّة وبناء وطنهم وهويَّتهم. اليقظة البطيئة التي كتب عنها سعيد تحيلنا إلى كتاب جورج أنطونيوس «يقظة العرب». فأنطونيوس الذي لخَّص تجربة الحركة القوميَّة في مرحلة انهيار الدولة العثمانيَّة، كان مثل زريق أحد دعاة النهضة القوميَّة، ومثله أيضًا وضع المسألة في إطار إرادويّ، ولم يربطها بالسياق الذي سعت من خلاله القوى الإمبرياليَّة الأوروبيَّة المنتصرة في الحرب العالميَّة الأولى، لضمّ المشرق العربيّ، وخصوصًا بلاد الشام، إلى دائرة نفوذها، وتقسيمها، وإدخالها في أتون المشروع الصهيونيّ الذي سيشكِّل نقطة تحوُّلٍ جذريَّةٍ في تاريخها الحديث.

حنَّة أرندت التي صاغت عبارة «تفاهة الشرّ»، في كتابها «أيخمان في القدس»، التقطت مؤشِّر الكارثة الكامنة في المشروع الصهيونيّ حين كتبت في «أصول التوتاليتاريَّة»: «بعد الحرب، بدا أنَّ المسألة اليهوديَّة التي اعتُبرت المسألة الوحيدة غير القابلة للحلّ، وجدت حلّها عبر أراضٍ مستعمرة ثم محتلَّة، لكنَّ هذا لم يحلّ مشكلة الأقلِّيَّات أو المحرومين من الدولة. على العكس، مثل جميع مشاكل هذا القرن، فإنَّ حلّ المشكلة اليهوديَّة أنتج فئةً جديدةً من اللاجئين، مضيفًا إلى أعداد المحرومين من الدول بين 700 ألف و800 ألف إنسان». عن هذه الفئة الجديدة من

المحرومين من حقّهم في دولةٍ لهم، يدور الصراع الثقافيّ الكبير حول الحكاية والسرد والحقّ في الحياة.

مَن هو الفلسطينيّ؟

لم يطرح سعيد هذا السؤال على نفسه، فعلى عكس تحديد مَن هو اليهوديّ، الذي سال حبرٌ كثيرٌ بشأنه، فالفلسطينيَّة هويَّةٌ مرتبطةٌ بالأرض، وليس بالدين أو العرق. الأرض تشكِّل مصدر الهويَّة إلى جانب عنصرٍ آخر هو اللغة، والذي يربطها بمحيطها العربيّ. ولذا دار الصراع كلّه ليس على الأرض كوجودٍ ماديٍّ فقط، بل على تأويلاتها المتعدِّدة أيضًا.

ينطلق السرد الصهيونيّ من افتراضٍ سبق أن صاغه النصّ الاستشراقيّ بأشكالٍ متنوِّعة، من ضمن المشروع التوسُّعيّ الإمبرياليّ. من لامارتين ـ الذي وصف في كتابه «رحلة إلى الشرق» فلسطين على أنَّها ليست بلدًا، ورأى أرضها مكانًا عظيمًا لمشروعٍ كولونياليٍّ تقوم به فرنسا ـ إلى روايات جورج إليوت وجوزف كونراد، مرورًا بنصوص إدموند ويلسون ونيبول، وصولًا إلى مقولة إسرائيل زانغويل في نهاية القرن التاسع عشر: «أرضٌ بلا شعبٍ لشعبٍ بلا أرض».

هذا المبنى الذي سوَّغ الغزو، وجعله ممكنًا، هو محصّلة النفي الدائم للطبيعة الإنسانيَّة لسكَّان الأرض الأصليِّين. فهوى الخرائط الذي نجده عند جوزف كونراد، يطرح مسألة غزو الأرض بصفتها، جزئيًّا، مسألة قوَّةٍ ماديَّةٍ تستند إلى مركَّب فكريٍّ وأخلاقيٍّ، ذلك بأنَّ الغزو، وفتح بلادٍ جديدة، لا يمكن أن

يستقيما من دون بلورة نظرةٍ دونيَّةٍ إلى السكَّان الأصليِّين، تقوم بإخراجهم من الدائرة الإنسانيَّة، جاعلةً منهم أشباحًا، أو مجرَّد غائبين. مَن يملك الكلام يملك الأرض أو يتملَّكها. وايزمن يرسم لبلفور صورة العربيّ، وإدموند ويلسون يكتب عن العربيّ المتخلِّف، وجورج إليوت في روايتها «دانييل دروندا» ترسم الأفق الصهيونيّ، وجون ستيوارت ميل آمن بأنَّ أفكارًا مثل الحرِّيَّة والحكومة التمثيليَّة يجب ألَّا تطبَّق على الشرق، «لأسبابٍ ندعوها اليوم عنصريَّة»، مثلما يكتب سعيد.

المقولة الصهيونيَّة بشأن فلسطين تستند إلى مجموعةٍ من العناصر:

1 ـ تغييب الحقيقة الحاضرة لفلسطين بحججٍ عن قضيَّةٍ أو مصلحةٍ أو مهمَّةٍ أعلى أو أكثر جدارةً أو أكثر حداثةً...

2 ـ العربيّ لم يعد شخصًا، لأنَّ الصهيونيّ صار الشخص الوحيد، فالعربيّ لا يملك سوى شخصيَّةٍ سلبيَّة (الشرقيّ، الدونيّ، المنحطّ...).

3 ـ رأى الغرب الليبراليّ في الصهيونيَّة انتصارًا للعقل والمثاليَّة.

4 ـ مساواة معاداة الصهيونيَّة بمعاداة الساميَّة.

5 ـ ربط غزو فلسطين بفكرة غزو الأراضي البعيدة واحتلالها.

6 ـ يغيب أهل البلد الأصليُّون حتى إنْ حضروا. فالفلسطينيُّون ليسوا هناك، وإن وُجدوا فهم مجرَّد متوحِّشين.

7 ـ الطرد هو الحلّ. وهذا يتجسّد في شخصيَّة يوسف فايتس، رئيس لجنة الترحيل الذي كتب: «يجب أن يكون واضحًا أنَّه ليس من مساحةٍ في هذا البلد تكفي شعبيْن. فإذا غادر العرب سيصبح البلد رحبًا ويتَّسع لنا» (بِني موريس: «ولادة مسألة اللاجئين»).

المسألة الجوهريَّة، بحسب سعيد، هي علاقة الخطاب بالتاريخ، فالخطاب الصهيونيّ كان منذ البدء خطابًا كولونياليًّا، أي كان جزءًا من مبنى ثقافيّ ـ سياسيّ أفرزته الحركة الكولونياليَّة التي أسَّست الأمبراطوريَّتيْن البريطانيَّة والفرنسيَّة، وكان في ذلك محاولةً لإيجاد حلٍّ للمسألة اليهوديَّة استنادًا إلى هذا الخطاب وكجزءٍ منه. أي أنَّ الحركة الصهيونيَّة ليست مؤامرةً ثقافيَّة ـ سياسيَّة، مثلما جرى تصويرها في كثيرٍ من الأحيان، بل هي جزءٌ من نسيجٍ نجح في تحويل غزو فلسطين إلى أكثر مشكلات العالم المعاصر تعقيدًا، لأنَّ لهذا الخطاب وجهيْن متلازميْن: فهو من جهةٍ خطابٌ كولونياليٌّ مرتبطٌ بالمشروع الأوروبيّ واستتباعًا بالولايات المتَّحدة التي ورثت الأمبراطوريَّات القديمة، وهو من جهةٍ أُخرى يستند إلى «شرعيَّةٍ» دينيَّةٍ أسطوريَّة.

غير أنَّ نجاح المشروع في إقامة دولته يرتبط أيضًا بالظرف الدوليّ الذي نشأ بعد الحرب العالميَّة الثانية، وبالصراع على النفوذ بين القوَّتيْن العظميَيْن الصاعدتيْن: الولايات المتَّحدة والاتِّحاد السوفياتي. «مهما تكن الفكرة مزعجة، فإنَّ هتلر كان بالتأكيد الرافعة الأقوى في إنشاء الدولة العبريَّة»، مثلما كتب إيلي برنافي في «التاريخ الحديث لإسرائيل».

المشروع برمَّته مرَّ فوق رؤوس سكَّان البلد الأصليِّين، كأنْ لا وجود لهم. وليس مستغربًا الوصف الذي كان يقدِّمه الفلسطينيُّون للمستعمرات التي نشأت من حولهم، والتي استقبلت بدايات تأسيس الييشوف اليهوديّ الذي تحوَّل في ظلِّ الانتداب البريطانيّ إلى حكومةٍ شبه رسميَّة تُعدّ لإنشاء الدولة الإسرائيليَّة. كان الفلسطينيُّون يسمُّون المستعمرات «كوبانيَّات»، وهي جمع «كوبانيَّة»، المشتقَّة من كلمة كومباني (company) الإنجليزيَّة. فالاستيطان بدا كأنَّه امتدادٌ لشركةٍ تحتلّ الأرض، وتقيم أسوارًا تحجبها عن السكَّان، وتؤسِّس للعمل العبريّ (وهو شكلٌ خاصٌّ لاشتراكيَّةٍ عنصريَّةٍ تفرَّد بها اليسار الصهيونيّ). صحيحٌ أنَّ هيرتسل اقترح تأسيس الشركة اليهوديَّة (The Jewish Company)، وأنَّ المشروع الصهيونيّ استند إلى مجموع شركات: الأنغلو بالاستاين، وأنغلو ـ ليفانتين المصرفيَّة، وشركة تطوير أراضي فلسطين، لكنَّ عمل هذه الشركات، علاوةً على دور الصندوق القوميّ اليهوديّ، كان من أجل خدمة مشروع الاستيطان. غير أنَّ الوعي الفلسطينيّ الشعبيّ وسمه بالكوبانيَّة، وتعامل معه على هذا الأساس، الأمر الذي قاد إلى انتفاضاتٍ فلسطينيَّةٍ متلاحقةٍ ضدَّ الاستعمار البريطانيّ والاستيطان الصهيونيّ توَّجتها ثورة 1936. فكرة الشركة قامت عمليًّا بحذف سكَّان البلد من المعادلة، وتطابق هذا مع سياسة الانتداب البريطانيّ الذي أصدر في سنة 1926 مرسوم الجاليات الدينيَّة، والذي سمح للجاليات بتنظيم نفسها بموجبه. رفض الفلسطينيُّون تنظيم أنفسهم في طائفتيْن مسيحيَّةٍ وإسلاميَّة، بينما قام اليهود بانتخاب مجلسهم العامّ.

بقي سكّان البلد من دون تنظيم رسميٍّ، بينما انتظم الييشوف اليهوديّ، وتتابع بناء المستعمرات استنادًا إلى خطّةٍ سابقة وضعها مهندس الاستيطان الصهيونيّ، اليهوديّ الروسيّ آرثر روبين. وقد لاحظ وليد الخالدي في كتابه: «الصهيونيَّة في مئة عام»، أنَّ المستعمرات انتشرت على شكل حرف N بحيث يشكِّل الضلع الأيسر الاستيطان الساحليّ بين يافا وحيفا، والضلع الأيمن الاستيطان بين بحيرة طبريَّة وأعالي حوض نهر الأردن، والضلع الأوسط الاستيطان عبر السهل الداخليّ (مرج ابن عامر)، مشكِّلًا الرابط بين الضلعيْن. وتهدف الخطَّة إلى السيطرة العسكريَّة المستقبليَّة على الحدّ الأدنى من الأرض المتاخمة لبعضها، الكافية لإقامة كيانٍ سياسيٍّ عليها، قادرٍ على اتِّخاذها منطلقًا للتوسُّع خارجها. غير أنَّ الملاحظة التي فاتت جميع دارسي نشأة إسرائيل، هي أنَّ الطرف الثاني المغيَّب عن المشروع (بعد الفلسطينيِّين) كان اليهود العرب (اليهود الشرقيِّين) «المزراحيم» (بحسب تسميتهم الدارجة في إسرائيل اليوم). المشروع الإسرائيليّ كان أوروبيًّا في جميع عناصره، وقد تجاهل حقيقة أنَّ الأرض التي اختار إقامة دولته عليها تنتمي إلى المشرق العربيّ الذي سيشكِّل اليهود المهاجرون منه، في أوائل الخمسينيَّات، عصب الهجرة اليهوديَّة. إنَّ إغفال اليهود العرب وإخراجهم من الصورة وعدم مشاركتهم في الجهود التأسيسيَّة ليس مسألةً تفصيليَّةً يمكن إعادتها بحسب الرأي الاستشراقيّ الغالب إلى كسل الشرقيِّين واتِّكاليَّتهم وشرقيَّتهم، إذ إنَّ تاريخ المنطقة شهد في القرن التاسع عشر، وبفعل التغلغل الأوروبيّ، وخصوصًا الفرنسيّ، تأسيس ما

يشبه حكمًا ذاتيًّا ناقصًا للأقلِّيَّة المارونيَّة في لبنان، بعد حربٍ أهليَّةٍ طاحنة (1860) استدعت تدخُّل الجيش الفرنسيّ، وامتدَّت نيرانها إلى قلب مدينة دمشق. المسألة الشرقيَّة كانت مشتعلةً في المنطقة، غير أنَّ اليهود في سورية والعراق كانوا خارج مشاريع إقامة دويْلاتٍ على أساسٍ طائفيّ. وسبق أن روى المفكِّر والمناضل المغربيّ إبراهيم سرفاتي أكثر من مرَّةٍ حكاية لقائه طفلًا بأحد مندوبي الحركة الصهيونيَّة في الدار البيضاء، حين حذَّره والده من رجلٍ كان في الكنيس ويلبس ثيابًا إفرنجيَّة ويتكلَّم كلامًا غريبًا لأنَّه «صهيونيٌّ ومعادٍ لليهود».

أوروبيَّة المشروع قادت مع الهجرة الكثيفة والمنظَّمة، من اليمن والعراق والمغرب، إلى مآسي المعبروت، ومحاولات نزع هويَّة الشرقيِّين ـ العرب بالإكراه. وقد استفاض توم سيغف في وصف معاناة اليهود اليمنيِّين في كتابه: «الإسرائيليُّون الأوائل»، وهي معاناةٌ ستنتج في صيغتها العراقيَّة نصوصًا سرديَّةً في أعمال سامي ميخائيل وشمعون بلّاص وإيللا شوحات وسمير نقَّاش وآخرين. ولعلَّ الاسم العربيّ ـ العراقيّ الذي أطلقه الروائيّ الإسرائيليّ شمعون بلّاص على نفسه في فيلم «اِنسَ بغداد» للمخرج العراقيّ ـ السويسريّ سمير جمال الدين، يلخِّص معاناة الهويَّة التي لا تزال تعصف باليهود الشرقيِّين بعد أكثر من نصف قرنٍ على إنشاء الدولة العبريَّة. كان تغييب الفلسطينيِّين ومحو صوتهم شرطًا ضروريًّا لولادة المشروع الصهيونيّ على أرض فلسطين، ولقد أحدث هذا التغييب، بعد التهجير القسريّ، انقلابًا جذريًّا في حياة الفلسطينيِّين، محوِّلًا إيَّاهم إلى واحدٍ من اثنيْن:

إمَّا غائبٌ عن أرضه، يعيش في مخيَّمات اللجوء ومدن الشتات، وإمَّا غائبٌ ـ حاضر، بقي في إسرائيل وحمل جنسيَّتها، لكنَّه غُيِّب عن السياسة والحقوق المتساوية، وتعرَّضت أرضه للمصادرة.

إلى جانب هاتين الفئتيْن من الفلسطينيِّين، هناك فئةٌ ثالثةٌ بقيت في فلسطين العربيَّة، في الضفَّة الغربيَّة وقطاع غزَّة.

هذا التطوُّر الدراميّ في حياة شعبٍ وجد نفسه خارج التاريخ ومحرومًا من جغرافيا بلده، أطلق عليه قسطنطين زريق اسم النكبة، داعيًا إلى استخلاص دروسها. افتتح زريق كتابه بهذا النصّ: «ليست هزيمة العرب في فلسطين بالنكسة البسيطة، أو بالشرِّ الهيِّن العابر، وإنَّما هي نكبةٌ بكلِّ ما في هذه الكلمة من معنى، ومحنةٌ من أشدّ ما ابتُلي به العرب في تاريخهم الطويل، على ما فيه من محنٍ ومآسٍ».

نلاحظ أنَّ الكاتب استخدم من أجل وصف ما حدث خمس كلماتٍ هي هزيمة ونكسة وشرّ ونكبة ومحنة، ثم أضاف إليها كلمةً سادسة في فصلٍ لاحقٍ من الكتاب هي الكارثة. والكلمات ليست مترادفات، لكنَّها تدلّ على التدرُّج في محاولة الوصول إلى اكتناه دلالة سنة 1948 في تاريخ العرب المعاصر. ثم استقرَّ رأيه على استخدام كلمة نكبة، التي هي مرادف للكلمة السادسة الكارثة. ولعلَّ هذه الكلمة، هي أولى الكلمات التي نحتها العرب المعاصرون بأنفسهم، من أجل الدلالة على حاضرهم المعاش، وهي مثلما صار معروفًا تحوَّلت من صفةٍ إلى اسم، وصارت عصيَّةً على الترجمة إلى اللغات الأُخرى، وبذلك تكون كلمة نكبة هي أولى الكلمات ـ الأسماء التي صنعتها فلسطين في لغة

العرب. بعدها، ومع تنامي النضال الفلسطينيّ ستدخل كلماتٌ جديدة، مثل: الفدائيِّين والانتفاضة والشباب والشهيد في القاموسيْن العربيّ والعالميّ. النكبة، مثلما جاء في «لسان العرب» لابن منظور هي «المصيبة من مصائب الدهر»، واستخدامها في كتاب زريق وكعنوانٍ له، كان محصِّلةً لتحليل الوضع العربيّ والفلسطينيّ الذي لم يكن قادرًا لأسبابٍ تاريخيَّةٍ: سياسيَّةٍ واقتصاديَّةٍ وثقافيَّةٍ وعسكريَّةٍ على مواجهة الغزوة الصهيونيَّة. وقد استفاض زريق في تشخيص أسباب النكبة باعتبارها تعبيرًا عن انتصار نظامٍ على نظام «سببه أنَّ جذور الصهيونيَّة متأصِّلةٌ في الحياة الغربيَّةِ الحديثة، بينما لا نزال نحن في الأغلب بعيدين عن هذه الحياة، متنكِّرين لها. إنَّهم يعيشون في الحاضر وللمستقبل، في حين أنَّنا لا نزال نحلم أحلام الماضي ونُخدِّر أنفسنا بمجده الغابر».

لم يغفل زريق في تحليله المسألة اليهوديَّة، «فقضيَّة اضطهاد اليهود قضيَّةٌ عالميَّةٌ لا تُحلّ إلَّا بانتشار روح التسامح الدينيّ والاجتماعيّ في العالم أجمع»، كما لم يتناسَ الصهيونيَّة بصفتها «الشبكة العالميَّة المجهَّزة علمًا ومالًا، المسيطرة في بلاد العالم النافذة، المسخِّرة كلّ قواها لتحقيق هدفها في بناء وطنٍ لأبنائها في فلسطين». لكنَّه ركَّز على الكيفيَّة التي يجب أن يردّ بها العرب على النكبة، ودعا إلى معالجتيْن: واحدة قريبة المدى تقوم على إعلان ما يُشبه حالة طوارئ عربيَّة، والأُخرى طويلة المدى تقوم على فكرة الانقلاب الضروريّ في الحياة العربيَّة، من أجل تحقيقه في معركةٍ طويلة الأمد.

فكرة الانقلاب التي ستتحوَّل إلى الكلمة السحريَّة في السياسة العربيَّة، صيغت على إيقاع النكبة الفلسطينيَّة التي أعلنت أنَّ المشرق العربيّ لن يعود مثلما كان قبلها، وأنَّ رياح التغيير ستعصف في نواحي المشرق العربيّ كافَّة. دعوة زريق الانقلابيَّة كانت دعوةً إلى التحديث، ورسالةً موجَّهةً في الأساس إلى النخب العربيَّة، وسيسجِّل التاريخ العربيّ الحديث، مع حركة الضبَّاط الأحرار في مصر، وحزب البعث وحركة القوميِّين العرب في بلاد الشام والعراق، حركة تغييرٍ انقلابيَّةٍ تطيح بالطبقات الإقطاعيَّة، وتؤسِّس لأنظمةٍ ستفشل هي الأُخرى في ردِّ الخطر الصهيونيّ، وتوقع العرب في هزيمةٍ مروِّعةٍ في سنة 1967، بعد تسعة عشر عامًا من النكبة. إنَّ ما لم يستطع الفكر القوميّ استيعابه من نكبة 1948، هو أنَّها كانت محصِّلةً أولى لمشروع غزوٍ مديدٍ للمنطقة العربيَّة، سيجد تبريراته المتجدِّدة في الحرب الباردة، واكتشاف النفط، ولن ينتهي مع نهاية الحرب بين المعسكريْن الرأسماليّ والاشتراكيّ، لأنَّه سيكون نقطة انطلاقٍ لإعلان الأمبراطوريَّة الأميركيَّة نفسها سيِّدة العالم الوحيدة.

لقد اعتقد الفكر القوميّ أنَّ لحظة ما أُطلق عليها اسم الانبعاث العربيّ قد بدأت مع استقلال بعض دول المشرق العربيّ في نهاية الحرب العالميَّة الثانية، وفاته اكتناه مضمون نقده للنكبة، ورؤيته إلى الصراع كحربٍ طويلةٍ لا يمكن الانتصار فيها إلَّا عبر إحداث تغييرٍ جذريٍّ في الحياة العربيَّة. فالانقلاب الذي بشَّر به زريق وعفلق وغيرهما من قادة الفكر القوميّ، تحوَّل إلى ديكتاتوريَّاتٍ وحشيَّة.

لذا لم يأتِ الردّ على النكبة بالانقلاب، مثلما توقّع قسطنطين زريق، وإنّما جاء عبر طريقٍ آخر أكثر آلامًا والتواءً، وكان له اسمٌ واحدٌ هو فكرة فلسطين.

فكرة فلسطين هي محور كتاب إدوارد سعيد. فمع أنَّ الكتاب لم يحلِّل أسباب النكبة، وإنّما قرأها كجزءٍ من تاريخ الغزو الكولونياليّ، وقبل افتراض زريق أنَّ المجتمع الفلسطينيّ والمجتمعات العربيَّة الأُخرى كانا عاجزيْن عن منع حدوثها، إلَّا أنَّه، وفي إطار رؤيته الشاملة إلى آليَّة الغزو، قرأ الردّ على النكبة من منظور ضحاياها، ومحاولاتهم بناء صيغةٍ للوجود والمقاومة، تمهيدًا لتأسيس وطنهم. أي أنَّ القراءة الفعليَّة بدأت مع احتلال إسرائيل لفلسطين كلّها في سنة 1967، ومع بروز المقاومة الفلسطينيَّة وتمأسسها في الحركات الفدائيَّة، وخصوصًا «فتح»، في إطار منظَّمة التحرير الفلسطينيَّة.

القراءة الديناميَّة للمقاومة قادت إلى البدء بالتفكير في صوْغ الحلول. وكان على الصمت الفلسطينيّ أن ينكسر، ليس فقط عبر تأكيد الهويَّة، بل خصوصًا عبر اقتراح حلولٍ ترسم للنضال الفلسطينيّ آفاقه المستقبليَّة، واحتمالاته الملموسة.

سعيد يتبنَّى في الكتاب حلَّ الدولتيْن، وهو الحلّ الذي بدأت منظَّمة التحرير بطرحه بعد حرب تشرين الأوَّل / أكتوبر 1973، متخلِّيةً عن اقتراحها الأوَّل (1968)، بإقامة دولةٍ علمانيَّةٍ ديموقراطيَّةٍ في فلسطين، أو مرجئةً هذا الطرح على الأقلّ.

إرجاء الدولة الديموقراطيَّة العلمانيَّة، والتركيز على الاستقلال

في الضفَّة وغزَّة، يجد مسوِّغه في ضرورة الدولة من أجل «أن يكتمل تاريخنا كشعب خلال القرن الماضي. وهو لا يلغي الاقتراح الأوَّل، ولا يقلِّل من جذريَّته وأهمِّيَّته، لكنَّه يضع هدفًا ملموسًا ينقذ الفلسطينيِّين من الضياع، ويؤسِّس لهم دولة.

كان سعيد أحد أكبر المدافعين عن مشروع الدولة المستقلَّة في الضفَّة وغزَّة. وغزو سنة 1982 لم يخلخل قناعته هذه، وإنَّما زادها إصرارًا. فالدولة هي محصِّلة مبنى تحليليّ رأى في إخراس الفلسطينيِّين وحججهم وإلغاء وجودهم، المعضلة الكبرى التي يتعيَّن على الوعي الفلسطينيّ مواجهتها.

غير أنَّه مع بداية ما سُمِّي عمليَّة السلام، وخصوصًا بعد اتِّفاق أوسلو، بدأ سعيد حملةً ضدَّ الاتِّفاق لأنَّه قدَّم كثيرًا من التنازلات من دون مقابل، وقام بإعادة نظر جذريَّةٍ في طروحاته، قادته في مقالاته الأخيرة إلى العودة إلى المشروع الفلسطينيّ الأوَّل، مع إحداث تعديلٍ عليه. إذ بدلًا من استخدام مصطلح الدولة الديموقراطيَّة العلمانيَّة، بدأ سعيد باستخدام مصطلح الدولة ثنائيَّة _ القوميَّة.

السؤال الأوَّل الذي أودّ طرحه على مشاريع الحلول الثلاثة، هو: لماذا على الفلسطينيِّين تقديم الحلول؟ وهو سؤالٌ يطرحه أكثر من طرفٍ ثقافيٍّ وسياسيّ. فالاحتلال الإسرائيليّ هو المسؤول عن الكارثة التي حلّت بالفلسطينيِّين، وعليه هو تقديم حلٍّ لها، إذ ليس من مسؤوليَّة الضحيَّة إنقاذ جلَّادها من ورطته.

السؤال الثاني، هو: هل نستطيع التكلُّم عن أفقٍ للحلّ، في سياق تحليل الواقع الإسرائيليّ بصفته واقعًا كولونياليًّا؟ هل يمكن

«إقناع» المؤسَّسة الصهيونيَّة بأن تضع سقفًا لشراستها للأرض وتعطُّشها لمحو الفلسطينيِّين؟ وما هو الثمن الذي يجب دفعه؟

السؤال الثالث، هو عن علاقة الأخلاق بالسياسة. هل هناك حلٌّ تاريخيٌّ لمسألة فلسطين يمكن أن يُبنى من دون المرجعيَّة الأخلاقيَّة التي تتأسَّس على العدالة؟

هذه الأسئلة الثلاثة يجب أن توضع في السياق التاريخيّ، أي عبر تحليلٍ للتجربة الفلسطينيَّة التي وصلت اليوم إلى أحد منعطفاتها الكبرى مع انتفاضة الأقصى.

لكنْ في المقابل، علينا ألَّا ننسى درس محاولة التغييب، فجوهر المشروع الصهيونيّ هو تغييب الفلسطينيِّين، ومحو وجودهم وذاكرتهم وحضورهم. وفي مواجهة هذه العمليَّة المعقَّدة المستمرَّة منذ قرنٍ من الزمن، من غير المجدي التساؤل لماذا يقدِّم الفلسطينيُّون، أو عليهم تقديم الحلول؟ الحلّ لن يقدِّمه سوى الضحيَّة. هذا ما تعلِّمنا إيَّاه تجربة مقاومة الأبارتهايد في جنوب أفريقيا، واقتراحات الحلّ هي محاولاتٌ من أجل إيقاف حمَّام الدم المستمرّ. غير أنَّ ما يجب التوقُّف عنده هو أنَّ جميع الحلول السياسيَّة المقترحة ستكون خطأً أو ناقصة، فالحلّ التاريخيّ للمسألة الفلسطينيَّة هو حلٌّ قائمٌ على العدل والحرِّيَّة والمساواة. وهذه عناصر لا يمكن توافرها ما دامت الصهيونيَّة بمختلف أجنحتها الأيديولوجيَّة مهيمنةً على المجتمع والسياسة الإسرائيليَّيْن. وعلى الضحايا، لا أن يقترحوا الحلّ التاريخيّ فقط، بل أن يكونوا قادرين على الوصول إليه. والحلّ التاريخيّ يتضمَّن ليس فقط حقّ الفلسطينيِّين في وطنهم وتاريخهم وذاكرتهم

وحاضرهم، أي حقّ عودتهم إلى بلدهم، بل أيضًا إيجاد حلٍّ في المنطقة للمسألة اليهوديَّة التي برزت بعد إنشاء دولة إسرائيل. فمشكلات اليهود العرب وحقوقهم في المواطنة، كانت جزءًا من مشكلة تأسيس فكرة الدولة الحديثة في المشرق العربيّ. أمَّا اليوم، فالعالم العربيّ مواجهٌ بضرورة إيجادِ حلٍّ لإحدى أكبر المشكلات في التاريخ الأوروبيّ، والتي قامت الحركة الصهيونيَّة بزرعها في المنطقة. الحلّ التاريخيّ بعيد المنال، ولن يكون في استطاعة الفلسطينيِّين والعرب طرحه قبل إحداث تغييرٍ جذريٍّ في مجتمعاتهم وبُناهم الثقافيَّة والسياسيَّة.

الدولة ثنائيَّة القوميَّة، أو الدولة الديموقراطيَّة العلمانيَّة، مثلما اقترح سعيد في كتاباته الأخيرة، هي تتويجٌ لمسارٍ تاريخيٍّ، وامتصاصٌ بطيءٌ للضربة الصهيونيَّة التي تواجهها فلسطين. المأزق الذي يكشف عنه إدوارد سعيد هو مأزق التاريخ والأخلاق، وهما مسألتان أكثر أهمِّيَّةً وخطورةً من أن يناط بالسياسة وحدها حلهما، فهما مشروعٌ ثوريٌّ جذريٌّ لا يستعيد فيه الفلسطينيُّون والعرب حقّهم في السرد والحكاية فقط، بل يشرعون بموجبه أيضًا في صناعة تاريخهم داخل سياق مقاومة الأمبراطوريَّة وقيمها القائمة على عبادة إلٰهَي القوَّة والمال.

وسط الدم الفلسطينيّ الذي يسيل، والمأزق السياسيّ الذي تختنق فيه المنطقة، هناك أمر إيجابيٌّ أساسيٌّ يجب ألَّا يتناساه أحد: لقد شرعت الضحيَّة في الكلام، واستعادت حقَّها في سرد حاضرها. هكذا تبدأ الأشياء وتعود فلسطين إلى تاريخ العالم الذي طُردت منه.

فلسطين. . . سؤالًا(*)

السؤال الفلسطينيّ الذي يُحيِّرني، هو: لماذا لا تزال الأساطير قادرةً على حجب حقائق الحاضر؟ لن أستعيد هنا خطيئة إسرائيل الأصليَّة، خلال حرب النكبة في سنة 1948، والتي كانت القابلة التي استولدت التطهير العرقيّ في فلسطين، وإنَّما أريد التوقُّف عند ثلاث أساطير لا تزال قادرةً على خداع الرأي العالميّ، مخلِّفةً شعورًا بأنَّ العدالة والسلام لا يستطيعان أن يكونا عنصريْن متكامليْن في صوغ حاضر المشرق العربيّ ومستقبله.

مكتبة سُر مَن قرأ

(*) الكلمة الافتتاحيَّة في الندوة التي نظَّمها التحالف التقدُّميّ والديموقراطيّ في البرلمان الأوروبيّ بالاشتراك مع منتدى كرايسكي بعنوان «رؤى السلام في الصراع الفلسطينيّ ـ الإسرائيليّ: التقسيم وبدائله»، التي عُقدت في البرلمان الأوروبيّ في بروكسل، بتاريخ 5 شباط / فبراير 2015. وقد نُشرت هذه الكلمة في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 102 (ربيع 2015)، ص 15 ـ 19.

أحد العوائق الكبرى التي تواجه مناقشة المسألة الفلسطينيَّة بشكلٍ موضوعيٍّ وعقلانيّ، هو اضطرار الباحث إلى العودة الدائمة إلى البديهيَّات، كي يبرهن أنَّ هناك شعبًا فلسطينيًّا طُرد من بلده بالقوَّة في سنة 1948، و/أو أنَّ فلسطين لم تكن أرضًا يبابًا أو صحراء حين سقطت بيد الحركة الصهيونيَّة، و/أو أنَّ فلسطين هي المكان الأخير في العالم الذي يتعرَّض لاحتلالٍ عسكريٍّ كولونياليٍّ ذي طبيعةٍ عنصريَّة، يتمّ فيه تحويل الفلسطينيِّين إلى يهود اليهود.

ما أدعوه بديهيَّات إنَّما هي أمورٌ عرضةٌ لامتحانٍ دائمٍ سيتحوَّل، حين نربطه بالأساطير الثلاث التي سأناقشها في هذه الورقة، إلى مشكلةٍ حقيقيَّة. ذلك بأنَّه من دون كشف وهميَّة هذه الأساطير، فإنَّ النقاش سيبقى في متاهةٍ سياسيَّةٍ وأخلاقيَّة، ولن يقود إلَّا إلى طريقٍ مسدود.

في قصيدته «على هذه الأرض ما يستحقّ الحياة» كتب الشاعر الفلسطينيّ الكبير محمود درويش عن «خوف الغزاة من الذكريات» و«خوف الطغاة من الأغنيات». ليس هذا الخوف مجرَّد استعارةٍ شعريَّة، وإنَّما هو جزءٌ من الحقائق اليوميَّة في القرى الفلسطينيَّة في إسرائيل، التي دُمِّرت وغُطِّيت أطلالها بالغابات. العلاقة بين هذه الغابات الجديدة والذاكرة المدفونة تحتها ستقود في قصَّة الكاتب الإسرائيليّ أ. ب. يهوشع «إزاء الغابات» إلى النار التي ستلتهم الغابة كاشفةً عن بقايا ماضٍ لا يزال حاضرًا. لن أتكلَّم عن الذكريات والحنين إلى وطنٍ ضائع، بل عن تاريخٍ راهنٍ، وعن حقائقَ لا تزال مغطَّاةً بسرديَّة المنتصر الذي نجح في تحويل الأساطير إلى جزءٍ من الخطاب السياسيّ السائد.

سأتكلَّم على ثلاث أساطير: أسطورة التقسيم، وأسطورة الافتراض أنَّ مشكلة اللاجئين نجمت عن الحرب العربيَّة ـ الإسرائيليَّة، وأسطورة عمليَّة السلام وحلّ الدولتيْن في إطار اتِّفاق أوسلو. وستكون عملة تفكيك هذه الأساطير مدخلي إلى استشراف آفاق المستقبل.

مكتبة
t.me/soramnqraa

I ـ أسطورة التقسيم

السؤال الذي غالبًا ما يُرفع في وجه النضال الوطنيّ الفلسطينيّ هو لماذا لم يوافق الفلسطينيُّون على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتَّحدة في سنة 1948؟ وعندما يأتي الجواب أنَّ المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ الذي عُقد في الجزائر في سنة 1988، بنى إعلانه الدولة الفلسطينيَّة على حيثيَّات القرار الأمميّ رقم 181، الذي هو النصّ القانونيّ للتقسيم، يأتيك الجواب بأنَّ هذه الموافقة جاءت متأخِّرة.

من العبث مناقشة مسألتَي الزمن والتأخُّر مع مَن يدَّعي أنَّ شرعيَّته نابعةٌ من «وعدٍ إلٰهيّ»، ومع خطابٍ قوميٍّ شكَّل الانتظار ألفَي عامٍ قبل «عودة» اليهود إلى «أرض ميعادهم»، إحدى ركائزه الثابتة!

هذا النوع من النقاش يقود إلى لا مكان، وبدلًا من ذلك أقترح تغيير السؤال طارحًا مسألة التقسيم نفسها: هل كان هناك مشروعٌ حقيقيٌّ لتقسيم فلسطين إلى دولتيْن أم أنَّ مشاريع التقسيم المتعدِّدة شكَّلت غطاءً للتطهير العرقيّ والاستيلاء على فلسطين وضمّ ما تبقَّى منها إلى شرق الأردن؟

الاقتراح الأوّل لتقسيم فلسطين أعدَّته اللجنة الملكيَّة البريطانيَّة برئاسة اللورد بيل التي أُرسلت إلى فلسطين في نيسان / أبريل 1936، عقب اندلاع الثورة الفلسطينيَّة ضدَّ الانتداب البريطانيّ والهجرة اليهوديَّة. هناك ثلاث نقاطٍ أساسيَّةٍ يجب التوقُّف عندها في هذا المشروع:

1 ـ عدد السكَّان العرب في الدولة اليهوديَّة المقترحة كان مساويًا تقريبًا لعدد سكَّانها اليهود: 304,900 يهوديٌّ في مقابل294,700 عربيّ، بينما لا يشكِّل اليهود سوى نسبةٍ ضئيلةٍ من سكَّان الدولة العربيَّة: 7200 يهوديٌّ في مقابل 485,200 عربيّ.

ومن أجل حلّ هذه المعضلة التي تجعل من الدولة اليهوديَّة دولةً ثنائيَّة القوميَّة، يقترح المشروع «النقل الإجباريّ، أي الطرد» (compulsory transfer) للعرب من الدولة اليهوديَّة.

2 ـ أوصت اللجنة بضمِّ الدولة العربيَّة إلى شرق الأردن.

3 ـ يقترح المشروع إبقاء القدس وبيت لحم ورام الله وعشرات القرى الفلسطينيَّة تحت الانتداب البريطانيّ.

وسيصبح هذا التقرير مرجعًا لجميع مشاريع التقسيم الأُخرى، وهذا ما نراه في مشروع التقسيم الذي أقرَّته الحكومة البريطانيَّة في سنة 1944، والذي أحدث تعديلاتٍ على مشروع بيل من دون أن يمسّ مبدأ الضمّ إلى شرق الأردن.

كما نرى، فإنَّ في مشروعَي التقسيم هذين لا وجود لدولةٍ فلسطينيَّة. ومع أنَّ قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتَّحدة في 29

تشرين الثاني / نوفمبر 1947 أشار إلى دولتيْن، إلَّا أنَّه كان واضحًا أنَّه لم يكن هناك دولتان في الأفق، وأنَّ مصير فلسطين سبق أن حُسم في تقرير بيل:

دولةٌ يهوديَّةٌ خاليةٌ من العرب من جهة، وإلحاق الضفَّة الغربيَّة بشرق الأردن، من جهةٍ ثانية. وقد تأكَّد ذلك من المعلومات الموثَّقة التي نشرها المؤرِّخون الإسرائيليُّون الجدد عن صفقةٍ عُقدت بين الحركة الصهيونيَّة والأمير عبد الله.

II ـ أسطورة مسألة اللاجئين كنتيجةٍ للحرب العربيَّة / الإسرائيليَّة

لم تنشأ مشكلة اللاجئين الفلسطينيِّين بسبب الحرب التي شنَّتها الدول العربيَّة على الدولة اليهوديَّة الوليدة في سنة 1948، فالمشكلة نشأت قبل هذه الحرب، من خلال تطبيق «الخطَّة دالت» لاحتلال أكبر مساحةٍ من فلسطين وطرد سكَّانها قبل تاريخ 15 أيَّار / مايو، وهو التاريخ الرسميّ لنهاية الانتداب البريطانيّ. وفي دراسته عن «الخطَّة دالت»، والتي نُشرت أوَّلًا في *The Middle East Forum* (1961)، برهن المؤرِّخ الفلسطينيّ وليد الخالدي أنَّ هذه الخطَّة التي بُدئ تطبيقها في الأوَّل من نيسان / أبريل سنة 1948، أي قبل نهاية الانتداب البريطانيّ ودخول الجيوش العربيَّة، تألَّفت من ثلاث عشرة عمليَّة عسكريَّة، ثمانٍ منها كانت خارج حدود الدولة اليهوديَّة المقترحة في قرار التقسيم.

وأثمرت «الخطَّة دالت» عن احتلال المدن الساحليَّة الرئيسيَّة: حيفا ويافا وعكَّا، فضلًا عن تدمير عشرات القرى الفلسطينيَّة،

وطرد سكَّانها. كانت طبريَّة هي المدينة الفلسطينيَّة الأولى التي سقطت بيد الصهيونيِّين (6 نيسان / أبريل)، ثم لحقت بها حيفا (21 نيسان / أبريل)، ويافا (13 أيَّار / مايو)، وعكَّا (16 أيَّار / مايو). وقد وُوجهت القوَّات الإسرائيليَّة الكبيرة العدد نسبيًّا والحسنة التسليح والتنظيم، بمقاومةٍ غير منظَّمةٍ ولا تملك قيادةً موحَّدة، وبمتطوِّعين ينقصهم العدد والعتاد.

الأعمال الوحشيَّة التي ارتُكبت في مجزرة دير ياسين (9 نيسان / أبريل) ستتكرَّر بصيغٍ متنوِّعة، وسيكون نتيجة ذلك أنَّ جزءًا أساسيًّا من التطهير العرقيِّ أُنجز قبل بداية الحرب العربيَّة ـ الإسرائيليَّة في سنة 1948.

لا أريد مناقشة أسطورة داود اليهوديّ في مواجهة جوليات العربيّ، لأنَّ التفوُّق العسكريّ الإسرائيليّ، عددًا وعتادًا، على الجيوش العربيَّة مجتمعةً، صار حقيقةً تاريخيَّةً موثَّقة. لكنْ ما أريد الإشارة إليه هو أنَّ التطهير العرقيّ لفلسطين لم يكن نتيجة الحرب، وإنَّما كان أحد أسبابها، وأنَّ عمليَّة طرد الفلسطينيِّين، التي أشار إليها مشروع بيل، كانت أحد عناوين مشروع التقسيم الأمميّ، وجزءًا عضويًّا من مشروع احتلال فلسطين من جانب حركةٍ استعماريَّة. نستطيع هنا أن نتحدَّث طويلًا عن الأخطاء والضعف وغياب القيادة في الجانب الفلسطينيّ، غير أنَّ هذه الأخطاء لا تبرِّر شيئًا. نعم، إنَّها توضح صورة الواقع الملموس، لكنْ متى كان ضعف الضحيَّة يبرِّر أعمال الجلَّاد؟!

في روايته «عائد إلى حيفا»، صاغ غسَّان كنفاني مسألة الضعف والأخطاء ببلاغة: «. . . ولكنْ متى تكفُّون عن اعتبار

ضعف الآخرين وأخطائهم مجيّرةً لحسابكم؟... وأنتَ، أتعتقد أنّنا سنظلّ نُخطئ؟ وإذا كففنا ذات يومٍ عن الخطأ، فماذا يتبقّى لديك؟»

III ـ أسطورة عمليَّة السلام

اعتبر إدوارد سعيد اتِّفاق أوسلو خطأً فلسطينيًّا جسيمًا. فالقيادة الفلسطينيَّة، بحسب مؤلّف «الاستشراق»، لم تتعلَّم كثيرًا من دروس التاريخ، ووقَّعت اتِّفاقًا لا يُقدِّم حلًّا لمسألة العلاقة بين «الحضور والتأويل»، التي تحكَّمت في الأيديولوجيا الصهيونيَّة منذ بداياتها. فالحضور الفلسطينيّ يتمّ تأويله في الخطاب الإسرائيليّ السائد بصفته غيابًا، وهكذا فإنَّ عبارة «الحاضر ـ الغائب» (وهي عبارةٌ «قانونيَّةٌ» إسرائيليَّة تُستخدم لوصف الفلسطينيِّين الذين طُردوا من ديارهم لكنَّهم بقوا خلف الخطّ الأخضر)، ستشمل اليوم الفلسطينيِّين في الأراضي التي احتُلَّت في سنة 1967، والذين يعيشون في ظلِّ حكمٍ ذاتيٍّ إشكاليٍّ، محرومين من حقوقهم، يقاومون مختلف المشاريع الإسرائيليَّة التي تهدف إلى تغييبهم، ويواجهون الوقائع التي يفرضها الاستيطان الكولونياليّ الزاحف.

لقد أثبتت التطوُّرات التاريخيَّة أنَّ رأي إدوارد سعيد لم يكن خطأً، لكنَّني أفضِّل أن أقرأ «عمليَّة السلام» خارج مقولة الأخطاء التاريخيَّة. فأنا أفترض أنَّ الكلمة الملائمة لوصف اتِّفاق أوسلو هي «الاستسلام».

فالقيادة الفلسطينيَّة لم تنلْ في مقابل اعترافها بدولة إسرائيل اعترافًا إسرائيليًّا بحقِّ الشعب الفلسطينيّ في تقرير المصير، وإنَّما

اعترافًا بمنظَّمة التحرير كممثّلٍ شرعيٍّ للشعب الفلسطينيّ!

من جهةٍ أُخرى، قدَّمت المنظَّمة تنازلًا كبيرًا عبر تخلّيها عن 78% من الأرض الفلسطينيَّة، ووافقت على تقسيم جديدٍ للبلد يتجاوز كثيرًا ما سبق لقرار التقسيم أن أعطاه للدولة اليهوديَّة. هذا استسلامٌ حقيقيٌّ لا ريب فيه. وكما في كلِّ استسلام، فإنَّ المهزوم يطالب بحقوقه الدنيا التي تتلخَّص، في الحالة الفلسطينيَّة، في الحقّ في الوجود.

تقول قراءتي لاتِّفاق أوسلو إنَّ الفلسطينيِّين قبلوا ما لا يُقبل من أجل الحفاظ على حقِّهم في الوجود، لكنَّ هذا الاتِّفاق لم يُقدِّم لهم هذا الحقّ.

يُشير فشل اتِّفاق أوسلو إلى أنَّ المؤسَّسة الإسرائيليَّة لا تريد، أو ليست قادرةً على القبول بتقسيم فلسطين بين دولتيْن سيِّدتيْن. وهذا الموقف ليس نتاج سياسات الحكومات اليمينيَّة في إسرائيل، كما يظنّ الكثيرون، بل إنَّه تبلور في عهد حكومة حزب العمل برئاسة إيهود باراك في مفاوضات كامب ديڤيد 2000، هذه المفاوضات التي أدَّى فشلها إلى اندلاع الانتفاضة الثانية. يتمثَّل مأزق «عمليَّة السلام» في رفض المؤسَّسة الإسرائيليَّة القبول بالاستسلام الفلسطينيّ، لأنَّ قبول هذا الاستسلام سيعني، وإنْ بطريقةٍ مواربة، الاعتراف بالحاضر الفلسطينيّ والتخلّي عن تأويله بصفته غيابًا.

يقودنا هذا التحليل إلى حقيقة أنَّ النكبة ليست حدثًا تاريخيًّا بدأ وانتهى في سنة 1948، بل إنَّها مسارٌ بدأ في سنة 1948 ولا

يزال مستمرًّا، ولا مؤشّراتٌ إلى إمكان أن يتوقّف في المستقبل القريب.

يرى المفكِّر الفلسطينيّ رائف زريق أنَّ أيّ نقاشٍ جدِّيٍّ بشأن فلسطين ومستقبلها يجب أن يبدأ انطلاقًا من سنة 1948. إنَّ نقطة الانطلاق من أجل إعادة النظر في مستقبل فلسطين وإسرائيل يجب أن يكون النكبة، ليس بصفتها حقيقةً تاريخيَّةً فقط، بل عبر تعبيراتها المستمرَّة راهنًا أيضًا. وستكون إعادة النظر هذه عملًا فكريًّا شاقًّا، لأنَّ قراءة النكبة المستمرَّة في أفق العدالة والمساواة، تحتاج إلى مقترباتٍ جديدةٍ تتجاوز الادِّعاءات الأسطوريَّة والقوميَّة والدينيَّة، وتسعى لاكتشاف وسائلَ جديدةٍ تقوم بتحرير الأرض من الكولونياليَّة، والتحرُّر من أوهام بناء الحاضر بحجارةٍ مأخوذةٍ من ماضٍ مسيانيّ ـ قياميّ.

هل يقود هذا إلى دولةٍ ثنائيَّة القوميَّة، أو إلى دولتيْن تضمّهما وحدةٌ كونفدراليَّة، أو إلى كونفدراليَّة شرق أوسطيَّة ديموقراطيَّة واشتراكيَّة؟ لست أدري. لكنْ أعلم أنَّ الأوان آن لاكتشاف طرقٍ جديدةٍ للتفكير، تمهِّد طريق النضال من أجل الحرِّيَّة والتحرير.

نزع الحجاب الذي يغطِّي الأساطير، لا يقود بالضرورة إلى حلول، بل ربَّما يقود أيضًا إلى خطابٍ قوميٍّ متعجرف، مثلما هي حال المؤرِّخين الإسرائيليِّين الصهيونيِّين الجدد الذين يشرعنون الجريمة في سياق اعترافهم بها. فخطاب هؤلاء المؤرِّخين يُشير إلى أنَّ الأيديولوجيا المسيطرة في زمن الرأسماليَّة المتوحِّشة، تقود إلى خطابٍ يحتقر الألم الإنسانيّ، لأنَّها أسيرةُ مشروعٍ قوميٍّ عنصريٍّ، أكان هذا المشروع دولةً يهوديَّةً تطالب ضحاياها

بالاعتراف بطبيعتها اليهوديَّة، الأمر الذي يُفقدهم حقوقهم، أم دولةً إسلاميَّةً عاجزةً عن الاعتراف بأنَّ المشرق العربي كان وسيبقى أرضًا للتعدُّد.

اقتراحي هو أنَّ الوسيلة الأفضل، وربَّما الوحيدة، لقراءة فلسطين، هو قراءتها بصفتها سؤالًا. فلسطين اليوم هي القضيَّة الكبرى المطروحة أمام الضمير الإنسانيّ.

أين تقع فلسطين؟(*)

على الرَّغم من أنَّ مسألة فلسطين ليست لغويَّة، فإنَّ الصراع باللغة وعلى اللغة، يؤدِّي دورًا كبيرًا في رسم ملامح الحاضر، فالتلاعب بالاسم الفلسطينيّ كان مقدِّمةً لإحداث تغييراتٍ فعليَّةٍ حملت، في بعضها، أبعادًا كارثيَّة.

في وعد بلفور، لم يُذكر الشعب الفلسطينيّ كشعب، وكان ذلك مقدِّمةً لحذفه من خريطة المكان. وعشيَّة حرب النكبة، استُبدلت فلسطين باسم أرض إسرائيل، وكان ذلك إعلانًا ببداية كارثة الطرد الكبير. وبعد تأسيس الدولة العبريَّة، بذل الصهيونيُّون جهدًا كبيرًا من أجل استبدال أسماء الأماكن الفلسطينيَّة بأسماءٍ عبريَّةٍ وتوراتيَّةٍ. وبعد الهزيمة الحزيرانيَّة أطلق الإسرائيليُّون اسم يهودا والسامرة على الضفَّة الغربيَّة المحتلَّة، وإلى آخره...

(*) نُشرت هذه المقالة في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 110 (ربيع 2017)، ص 5 ـ 10.

ومع الهيمنة الشاملة لليمين القوميّ الدينيّ على إسرائيل، نكتشف أنَّ ما بدا مجرَّد هوسٍ توراتيٍّ دفع القوميِّين المتديِّنين إلى استخدام اسم يهودا والسامرة، تحوَّل اليوم إلى سياسةٍ إسرائيليَّةٍ رسميَّة، مع التوغُّل الاستيطانيّ الذي صار عنوان إسرائيل التي تقوم برسم حدودها الجديدة على أنقاض ما تبقَّى من أرض فلسطين.

الاسم، في هذا الصراع الدمويّ الطويل في فلسطين، ليس قناعًا، وإنَّما هو مرآة النيَّات، ولذا علينا أن نتعامل مع الكلمات بجدِّيَّة، فالكلمة لا تعبِّر عن الحاضر فقط، بل تُشير إلى احتمالاته المستقبليَّة أيضًا.

حين نسأل أين تقع فلسطين اليوم، وسط لحظة التخبُّط وضياع الرؤية اللذين يجري فيهما تحويل القضيَّة إلى ساحةٍ للصراعات الإقليميَّة، نكون كمَن يُعيد النظر في دلالة الكلمات. فهذا التجاذب الإقليميّ الذي صنع مؤتمرَي طهران وإسطنبول، وذاك التكلُّس الذي كشفه مؤتمر حركة «فتح» في رام الله، يطرح سؤالًا مشابهًا للسؤال الذي طُرح بُعَيْد حرب النكبة الأولى، وهو سؤال الاسم الفلسطينيّ المهدَّد بالغياب، والتساؤل عن المكان الضائع، أو الذي هو في طريقه إلى الضياع.

بعد سنة 1948، طُرح السؤال وتعدَّدت الإجابات.

هل تقع فلسطين في غزَّة مع حكومة عموم فلسطين؟ أم في مؤتمر أريحا الذي أعلن ضمّ الضفَّة الغربيَّة إلى شرق الأردن في المملكة الهاشميَّة؟ أم في ثنايا الخطاب القوميّ الذي صار وعده

بالتحرير وعيدًا حوَّل مخيَّمات اللاجئين إلى غيتوات؟

يومها اتَّخذ السؤال شكلًا تراجيديًّا، ففلسطين صارت تقع في الغياب، وبدا أنَّ فعل المضارع: «تقع»، تخلَّى عن مضمونه الحديث الذي يدلّ على اسم المكان، واستعاد معناه الكلاسيكيّ الذي نعثر عليه في المعاجم العربيَّة، حيث يحمل فعل «وقع» معنى السقوط، وحيث الموقع هو اسم مكان السقوط. جاء في «لسان العرب»: «وقع على الشيء ومنه يقع وقعًا ووقوعًا: سقط... والموقع والموقعة: موضِع الوقوع». كما أنَّ كلمة «الواقعة» تعني القيامة.

هناك طبعًا دلالات متنوِّعةٌ للكلمة، لكنَّها كلّها تُشير إلى معنى السقوط. وبهذا يصير سؤال أين تقع فلسطين مرتبطًا بهذه الدلالات.

بعد اليقظة من صدمة الغياب والسقوط، اتَّخذ المسار الفلسطينيّ أشكالًا متنوِّعة، وتبلور في أربع مراحل. سنحاول رسم ملامحها العامَّة، منبِّهين إلى أنَّ رسم هذه الملامح لا يغنينا عن دراسة تفصيلاتها من أجل استخلاص دروسها.

المرحلة الأولى هي الوطن الرمزيّ، فمنظَّمة التحرير التي أسَّسها النظام الإقليميّ العربيّ في أواسط ستِّينيَّات القرن الماضي، بقيادة مصر الناصريَّة، سرعان ما تحوَّلت رمزيَّتها التي لم تحمل سوى مضمون استعادة الاسم الفلسطينيّ، إلى رمزيَّةٍ وحَّدت الشعب الفلسطينيّ في الوطن المحتلّ والشتات في إطار المقاومة المسلَّحة، وكان ذلك جرَّاء الهزيمة المروِّعة التي مُنيت بها

الجيوش العربيَّة في 5 حزيران/ يونيو 1967. صارت منظَّمة التحرير بقيادة المنظَّمات الفدائيَّة إطارًا نضاليًّا ووطنًا رمزيًّا في آنٍ معًا، وشكَّلت عنوان الحضور الفلسطينيّ بعد غيابٍ وتغييبٍ داما عشرين عامًا.

خاض هذا الوطن الرمزيّ نضاله الأساسيّ من خارج الأرض المحتلَّة، ودخل في صداماتٍ وحروبٍ أثخنته بالجراح، من أيلول الأسود في سنة 1970 في الأردن، إلى حرب لبنان الأهليَّة الطويلة والمدمِّرة. وكانت جروح هذه الحروب وخيباتها مدخلًا إلى الحرب الإسرائيليَّة ـ الفلسطينيَّة الأولى التي جرت في سنة 1982، خلال الاجتياح الإسرائيليّ للبنان، وانتهت بهزيمةٍ عسكريَّةٍ فلسطينيَّة، لكنَّ منظَّمة التحرير خرجت من هذه المواجهة بتأكيد رمزيَّتها السياسيَّة وقدرتها، على الرَّغم من مذبحة شاتيلا وصبرا، على التمسُّك بوحدة الشعب الذي حافظ على بيته الرمزي.

عنوان **المرحلة الثانية** كان الانتفاضة الأولى في سنة 1987. فالانتفاضة الشاملة التي اجتاحت جميع أنحاء الأرض الفلسطينيَّة التي احتُلَّت منذ سنة 1967، جاءت بعد حرب المخيَّمات الإجراميَّة في لبنان، لتعلن أنَّ المقاومة التي دارت طويلًا حول فلسطين وجدت أرضها. في فلسطين، دخلت كلمتان جديدتان إلى القاموس الفلسطينيّ العصيّ على الترجمة، هما مصطلحا الانتفاضة والشباب اللذان أُضيفا إلى مصطلحات: النكبة والفدائيّ والكوفيَّة.

هل كان مهندسو اتِّفاق «أوسلو» يعلمون أنَّ هذه المصطلحات

الخمسة لم تولد من عدمٍ لغويٍّ، وإنّما جاءت من رحم الألم والدماء؟ وإذا كانوا يعلمون ذلك، فلماذا استهانوا بالكلمات واستعجلوا توقيع اتِّفاقٍ أفرغ القاموس الفلسطينيّ من معانيه؟

نستطيع أن نكتب تاريخ الألم الفلسطينيّ كلّه إذا قرأنا هذه الكلمات الخمس في سياقها التاريخيّ، كما نستطيع أن نتلمَّس الحلم الفلسطينيّ إذا وضعنا هذه الكلمات في إطار النضال من أجل الحقّ والحقيقة، فالكلمات كائناتٌ تنبض بالحياة، والتعامل معها بصفتها حروفًا صمَّاء، يصيب مَن يفعل ذلك بالصمم.

أمّا **المرحلة الثالثة** التي امتدَّت من بداية تطبيق اتِّفاق «أوسلو» في سنة 1993 إلى هزيمة الانتفاضة الثانية في سنة 2003، فطغى عليها الالتباس والتأويل وعدم وضوح الرؤية. تنازلات «أوسلو» حوَّلت الثورة إلى جهاز دولةٍ لا تتمتَّع بالحدّ الأدنى من صفات الدول، والوطن الرمزيّ الذي أسَّسته منظَّمة التحرير بدأ بالتلاشي، وصار الشتات عبئًا على السلطة يجب التخفيف من حضوره لمصلحة مشروع سلامٍ غامضٍ وغير محدَّد الملامح. وقد ظهرت ثقوب «أوسلو» كلّها خلال الانتفاضة الثانية التي التبست فيها الوسائل، ولم يكن هدفها واضحًا. وكانت الكارثة التي جسَّدها صعود القاعدة وأحداث 11 أيلول / سبتمبر 2001، المناسبة الذهبيَّة التي سمحت بسحق المقاومة الفلسطينيَّة وتدمير رموزها الواحد خلف الآخر، وصولًا إلى الحصار الذي فرضته إسرائيل عسكريًّا، وفرضه النظام الدوليّ والعربيّ سياسيًّا على «المقاطعة»، تمهيدًا لاغتيال ياسر عرفات.

جاءت هزيمة الانتفاضة الثانية كاستكمالٍ لوأد الانتفاضة

الأولى تحت حبر اتِّفاق أوسلو. فقد صيغ هذا الاتِّفاق كمحاولةٍ قام بها الوطن الرمزيّ (أي منظَّمة التحرير) لإنقاذ نفسه كمؤسَّسةٍ من الاندثار تحت ضغط عالمٍ جديدٍ انبثق بعد «عاصفة الصحراء» الأميركيَّة، وبدا أنَّه يؤسِّسٌ لعالم أُحاديّ القطب ينتهي معه التاريخ، بحسب منظِّري تلك الحقبة. وقد تمَّت محاولة الإنقاذ هذه عبر ابتلاع الوطن الرمزيّ لما تبقَّى من أرض الوطن، في تصوُّرٍ وهميٍّ بأنَّ عودة الجهاز السياسيّ والبيروقراطيّ ـ العسكريّ إلى الوطن تعني عودة الوطن.

نحن اليوم في **المرحلة الرابعة** التي بدأت بالوهم وانتهت إلى الوهن. في هذه المرحلة، تمَّ تهميش منظَّمة التحرير لمصلحة سلطةٍ لا سلطة لها، وصُفِّيت المقاومة المسلَّحة في الضفَّة الغربيَّة تحت سقف التنسيق الأمنيّ، وتحوَّل العنوان الفلسطينيّ الذي ربَّما كان الإنجاز الوحيد لمرحلة ما بعد «اتِّفاق أوسلو» إلى عنوانَيْن بسبب الانقسام المدمِّر الذي أوصلنا إلى سلطتيْن فلسطينيَّتيْن محاصرتيْن ومعزولتيْن، وبدأت الرياح تتلاعب بسفينةٍ موشكةٍ على الغرق، وبعنوانٍ بدأ يتلاشى.

عالم اليوم يكتب ملامحه الجديدة: يمينٌ شعبويٌّ في الغرب، ويمينٌ قوميٌّ دينيٌّ في إسرائيل، وانهيارٌ عربيٌّ شامل يتجسَّد في الكارثة السوريَّة، وفي وهم بعض الأنظمة العربيَّة بأنَّها تستطيع الاحتماء بإسرائيل، وفي عجزٍ فلسطينيٍّ عن بلورة ردٍّ على الضمّ الزاحف والامِّحاء المحتمل. في هذا الزمن، يصير السؤال أين تقع فلسطين مُلحًّا وضروريًّا. هذا السؤال ليس نتيجة المؤتمرَيْن الإقليميَّيْن اللذين عُقدا في طهران وإسطنبول، أو للخيبة التي

نجمت عن لا مفاجآت مؤتمر «فتح» في رام الله، فهذه المؤتمرات جاءت بالشكل والمضمون اللذين أتت بهما بسبب ذهاب فعل «تقع» إلى موقعه في المعاجم القديمة. ففلسطين التي يفترسها العجز وانهيار الإرادة، تقع اليوم في خضمِّ التجاذب، وصارت ساحةً للصراعات الإقليميَّة، وملعبًا يسمح للعنصريَّة الصهيونيَّة بالعمل على تحقيق شهوتها في طرد فلسطين من المكان.

صحيحٌ أنَّ الانهيار العربيّ يتحمَّل أيضًا مسؤوليَّة الهاوية التي تُعَدّ لفلسطين، غير أنَّ الاختباء خلف مسؤوليَّة الآخرين، ونفي مسؤوليَّة القيادات الفلسطينيَّة، لن يضيفا إلى الهوان سوى هوانٍ جديد.

إنَّها مرحلةٌ كاملةٌ تنتهي وتتجرجر على أرض التاريخ العربيّ الحديث، لكنَّ فلسطين لن تسمح لوطنٍ رمزيٍّ احتضن آلام شعبٍ كاملٍ بأن يتحوَّل إلى وطنٍ افتراضيٍّ لا وجود له. فلسطين لن تموت ولن تتفكَّك حروف اسمها المجبول بالتضحيات، فهناك دائمًا مَن سيأتي ليقرع «جدران الخزَّان»، ويلتقط الاسم من ركام الهزيمة، معلنًا أنَّ «سيِّدة الأرض» لا تغادر أرضها.

الفدائي الجديد

انتظرهم باسل الأعرج في شقَّةٍ صغيرةٍ في مخيَّم قدُّورة، بين البيرة ورام الله. وبعدما قتلوه، وجرُّوا جثَّته على الأرض واختطفوها، لم يعثروا في شقَّته سوى على مجموعةٍ من الكتب والمجلَّات وكوفيَّةٍ وبندقيَّتيْن. وكان دم الشهيد يبقِّع الأرض ويصبغ الكلمات بالمعاني. كان باسل يقرأ غرامشي كي يقارن بين

ملامح المثقَّف العضويّ الذي صاغه هذا الثائر والفيلسوف الإيطاليّ، وبين ملامح «المثقَّف الفلسطينيّ المشتبك» الذي بدأ باسل الأعرج يتلمَّس ملامحه من خلال تجربته وتجربة رفاقه في الحراك الشعبيّ الشبابيّ الفلسطينيّ.

أطلقوا على مجموعتهم اسم «الحراك الشعبيّ الشبابيّ»، وابتعدوا عن المناخات القديمة والأسماء التي فرغت من الدلالات وابتذلتها التنازلات وأوهام السلطة.

مجموعاتٌ من المناضلين لا نعرف أسماءهم ولم نرَ وجوههم. ومثلما فعل أسلافهم الفدائيُّون الذين غطُّوا ملامحهم بكوفيَّة ثوَّار 1936، تغطَّى الفدائيُّون الجدد بالعمل السرِّي، وبالتصويب على العدوّ الرئيسيّ الذي يتجسَّد في الاحتلال الإسرائيليّ وفي الدولة الصهيونيَّة.

«المثقَّف المشتبك» عند باسل الأعرج يذكِّرنا بقصَّة «زمن الاشتباك» لغسَّان كنفاني. فالاشتباك يتمّ في لحظتيْن متكاملتيْن: الالتحام بالناس، ومواجهة العدوّ المحتلّ. عرف باسل ورفاقه منذ اللحظة الأولى أنَّ «كلّ البنادق يجب أن توجَّه نحو العدوّ». لم يملكوا سوى إرادتهم وقرارهم بالدفاع عن حقِّهم في الحياة.

كان باسل حالمًا، فالثورات لا تبدأ إلَّا بالذين يحوِّلون الحلم إلى ممارسة نضاليَّة. وكان يعرف أنَّه محاصَرٌ بزمن التدجين والخوف. فاقترح على «المثقَّف المشتبك» أن يبدأ من لحظة نضالٍ فرديَّةٍ لا بدَّ من عبورها وعبور صحرائها كي تُشعل الشرارة السهل بكامله.

في مواجهة سياج التدجين الذي بنته السلطة التي لا تزال

تتمسَّك بالوهم، وأمام جدران الخوف التي سيَّجتها نماذج القمع الوحشيّ الذي يفكِّك دول المشرق العربيّ، وكردَّة فعلٍ على هول النكبة التي تستمرّ في القدس وبقيَّة أنحاء الضفَّة الغربيَّة حيث يجد الاحتلال نفسه متحرِّرًا من أيّ عائقٍ يتصدَّى لجنونه، وُلد المثقَّف الفدائيّ من جديد. قرَّر هذا الصيدليّ الشابّ، وهو يشهد كيف وُوجهت انتفاضة السكاكين العفويَّة والفرديَّة بالقمعَيْن الإسرائيليّ والسلطويّ، أن يتوّج هذه الانتفاضة اليتيمة بفعلٍ ثوريٍّ يعطيها دلالاتها بصفتها مخاضًا طويلًا من أجل ولادة الفدائيّ الفلسطينيّ الجديد.

بدأ مسار اغتيال باسل الأعرج حين اعتقلته السلطة مع رفاقه: محمد حرب ومطلع سياج وسيف الإدريسيّ ومحمَّد السلامين وعلي دار الشيخ في نيسان / أبريل 2016، بتهمة الإعداد لعمليَّةٍ ضدَّ المستوطنين، فتعرَّضوا للتعذيب، ولم يُفرَج عنهم إلَّا في كانون الأوَّل / ديسمبر بعد إضرابهم عن الطعام، لكنَّهم أُحيلوا إلى محكمة الجِنَح في رام الله بتهمة حيازة سلاحٍ غير مرخَّص. ومنذ لحظة إطلاقهم، بدأت مطاردتهم من طرف جيش الاحتلال الإسرائيليّ، فاعتُقلوا جميعًا باستثناء باسل الأعرج الذي نجح في الاختفاء.

فجر الاثنين 6 آذار / مارس 2017، اقتحمت قوَّات الاحتلال التي دخلت إلى المنطقة «ألف» التي من المفترض أن تكون تابعةً للسلطة الأمنيَّة الفلسطينيَّة، المنزل حيث اختبأ الفدائيّ، وقامت بإعدامه رميًا بالرصاص قبل أن تُصدر محكمة رام الله حكمها عليه!

ينتمي هذا الفدائيّ الشهيد إلى سلالة «العادليْن»؛ إنَّها سلالة الثوريِّين الذين لم تلوِّثهم السلطة أو المال. عادلون يناضلون من أجل العدالة للمضطهدين والمقموعين، ولا يأبهون لعدالة مجرمي الحرب الذين نصَّبهم زمن الخنوع في موقع القضاة.

في وصيَّته، كتب الشهيد بلاغة الصمت الذي يحوِّل الكلمة إلى فعل، وأمام جثمانه، قال والده للضابط الإسرائيليّ: «الله يرضى عليه، عمري ما شفتو أحلى من اليوم».

لم يقضِ باسل في اليأس، بل فيما بعد اليأس، هناك حيث تبدأ براعم الحياة في التفتُّح، وكتب لنا في وصيَّته أنَّ علينا، نحن الأحياء، أن نبحث عن الأجوبة الملائمة.

إنَّها براعمُ أفقٍ جديدٍ لا يزال غامض الملامح، يتعلَّم أبجديَّته الجديدة في الممارسة، ويقترح احتمالاتٍ متعدِّدةً تدعونا إلى قراءة النصّ الحيّ الذي كتبته الكلمات والدماء.

وكان على هذا الشابّ أن يُعلن بموته بداية نهاية زمن الهوان الفلسطينيّ.

الهزيمة والنكبة المستمرَّة(*)

كيف نقرأ هزيمة الخامس من حزيران بعد خمسين عامًا، وكيف نتعامل مع آثارها المدمِّرة التي وسمت الواقع العربيّ؟ هل شاع تعبير «النكسة» كي يكون غطاءً يُعفي المسؤولين عن هذه الكارثة من مسؤوليَّاتهم؟ وهل تحتاج الهزيمة إلى نقدٍ ذاتيٍّ، أم إلى تحديدٍ للمسؤوليَّات يُخرجها من طابع قراءاتها الثقافيَّة التي سادت طويلًا؟

تأخذنا هذه الأسئلة إلى ربط الهزيمة بالنكبة، فالحركة القوميَّة التي قادت الانقلابات العسكريَّة كردٍّ على النكبة، صارت، عبر هزيمتها العسكريَّة المخزية، جزءًا من مسارٍ نكبويٍّ بات يشمل المشرق العربيّ برمَّته.

(*) المحاضرة الافتتاحيَّة في المؤتمر الذي نظَّمته جامعة هارفارد 30 ـ 31 آذار / مارس 2017، بعنوان: «النكسة بعد خمسين عامًا: مصادر جديدة، أسئلة ومقتربات لحرب 1967». وقد نُشرت في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 111 (صيف 2017)، ص 22 ـ 30.

في خطاب استقالته مساء التاسع من حزيران / يونيو 1967، استخدم الرئيس المصريّ الراحل جمال عبد الناصر كلمة «النكسة»، كي يصف الهزيمة المروِّعة التي مُني بها الجيش المصريّ في حرب حزيران. وخطاب ناصر الذي قدَّم فيه استقالته، وأعلن بشجاعةٍ لن تتكرَّر عند الحكَّام المستبدِّين العرب مسؤوليَّته عن الهزيمة، شكَّل صدمةً كبرى للرأي العام العربيّ الذي وعده الإعلام المصريّ بأنَّ نتائج الحرب ستكون محسومةً لمصلحة العرب. وعلى عكس خُطب ناصر التي كان يُلقيها الزعيم المصري أمام جماهير حاشدة، بلغته العامِّيَّة المحبَّبة لدى الجماهير، فإنَّ خطاب الاستقالة جاء بلغةٍ عربيَّةٍ فصيحةٍ وسلسةٍ وبسيطة، تُشبه لغةَ صحافيٍّ محترف. وأغلب الظنّ أنَّ رئيس تحرير «الأهرام»، محمَّد حسنين هيكل، هو الذي كتب نصّ الخطاب أو حرَّر صيغته النهائيَّة، وإليه يجب أن تُنسب هذه الكلمة الملتبسة التي تُشير إلى الهزيمة من دون أن تُسمِّيها. والواقع أنَّ سلاسة الخطاب، والنبرة الحزينة الصادقة في صوت «الريِّس»، أشعلتا تظاهراتٍ صاخبةً في مصر ـ قالت وسائل الإعلام المصريَّة إنَّها كانت عفويَّة تطالب الرئيس بالعودة عن استقالته، الأمر الذي سمح لناصر بتنفيذ انقلابٍ كاملٍ على قيادة المشير عبد الحكيم عامر للجيش المصريّ، وإحداثٍ إصلاحٍ في الجيش نتجت منه حرب الاستنزاف التي كانت مقدِّمة لحرب تشرين الأوَّل / أكتوبر 1973.

إذا قارنّا بين كلمة نكبة التي صاغها قسطنطين زريق في سنة 1948 في كتابه «معنى النكبة»، من أجل وصف كارثة 1967، وبين الكلمة التي استخدمها هيكل لوصف هزيمة 1948، فإنَّنا

نجد أنَّ ما قام به «الأستاذ»، وهذا هو اللقب المعتمد لكبير الصحافيِّين المصريِّين، لا يعدو أن يكون تصحيفًا لكلمة نكبة عبر استبدال حرف الباء بحرف السين، وفي عمليَّة الاستبدال البسيطة هذه يكمن الفرق بين سلطة المثقَّف ومثقَّف السلطة.

كان زريق مؤرِّخًا وأستاذًا جامعيًّا أدَّى دورًا كبيرًا في بلورة الفكر القوميّ، ولا شكَّ في أنَّ «الكتاب الأحمر» الذي صاغه ألهم العديدَ من الحركات القوميَّة العربيَّة. هذا المثقَّف الدمشقيّ الذي كان أستاذًا في الجامعة الأميركيَّة في بيروت، حاول أن يستكشف كُنه الكارثة بصفتها تحدِّيًا شاملًا للوجود العربيّ، ومن هذا المنطلق سكّ الكلمة التي صارت اليوم عصيَّةً على الترجمة، لأنَّها أصبحت اسمًا معتمدًا للكارثة التي حلَّت بالشعب الفلسطينيّ. وعلى عكس النقد الذي وجَّهه إلى هذه الكلمة عددٌ من المثقَّفين العرب، بينهم صادق جلال العظم في كتابه «النقد الذاتيّ بعد الهزيمة»، فإنَّ زريق لم يجد كلمته في القواميس الكلاسيكيَّة العربيَّة، ولم يعتمد الاستخدام القديم للكلمة الذي نجده في كتاب «لسان العرب» لابن منظور، إذ تُعرّف النكبة بصفتها «المصيبة من نكبات الدهر»، وهي كلمةٌ شاعت في العصر العبَّاسيّ مع ما اصطُلح على تسميته «نكبة البرامكة»، وإنَّما من المرجَّح أن يكون قد استخدم الكلمة بمعناها الحديث الذي أضفاه عليها أمين الريحاني في «كتاب النكبات». فالريحاني لم يتحدَّث في كتابه هذا عن نكبات الطبيعة التي لا يتحمَّل مسؤوليَّتها البشر ولا يمكن مواجهتها، أو عن النكبات التي أنزلها الحاكم المستبدّ بوزيره، كحال البرامكة مع الخليفة هارون الرشيد، بل قدَّم صورةً

تاريخيَّةً للهزائم العسكريَّة الكارثيَّة التي حلَّت بالعرب، وتوقَّف مليًّا عند الحروب الصليبيَّة. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ زعيم الحركة الوطنيَّة اللبنانيَّة كمال جنبلاط كان أوَّل مَن التفت إلى كتاب الريحاني وعمَّمه في مقابلاته، ويُقال إنَّ هذا التعميم ربَّما يكون أحد الأسباب التي قادت إلى اغتياله قرب حاجزٍ للقوَّات السوريَّة في منطقة الشوف في جبل لبنان، في 16 آذار / مارس 1977.

استخدام زريق للكلمة كان نابعًا من وعيٍ عميقٍ بالعجز العربيّ والفلسطينيّ عن مواجهة الغزوة الصهيونيَّة، وبضرورة إصلاح السياسة والمجتمع العربيَّيْن وتحديثهما. وهو بذلك وضع عبارة النكبة في سياقها التاريخيّ على خطى أمين الريحاني.

أمَّا هيكل الذي كان يصرّ على تقديم نفسه بصورة الصحافيّ، فإنَّه «الجرنالجي» بحسبه، وبحسب لغة آبائنا الذين كانوا يستخدمون كلمة «الجرنال» الفرنسيَّة بدلًا من كلمتَي «الصحيفة» أو «الجريدة» العربيَّتَيْن اللتين شاعتا في أيَّامنا. وكلمة «جرنالجي» على الرَّغم من جذرها الفرنسي، لها لاحقةٌ تركيَّة، وهذه اللاحقة «جي» ارتبطت بكثيرٍ من الكلمات، لأنَّها بحسب الأب رفائيل نخلة اليسوعيّ في كتابه «غرائب اللهجة اللبنانيَّة السورية» تدلّ على حِرفةٍ أو عادة، مثل جوهرجي وحلونجي وكندرجي وبوياجي وخضرجي وصابونجي إلخ.

هذا المزيج الفرنسيّ ـ التركيّ أنتج كلمة «جرنالجي» التي حملت تناقضًا بين مكوِّنَيْها: فالمكوِّن الفرنسيّ حمل معاني القيَم التي أنتجتها الثورة الفرنسيَّة، وسمح للصحافة بأن تشهد ولادة مصطلح المثقَّف بعد نصّ إميل زولا الشهير «أنا أتَّهم»، أمَّا

المكوِّن العثمانيّ فحمل معنى العلاقة الاستتباعيَّة بين السلطة والكاتب.

غير أنَّ هذيْن المكوِّنيْن ليسا صافييَْن، ذلك بأنَّ كلًّا منهما حمل مجموعةً من التناقضات الداخليَّة. ففي حين تحاول البُنى الرأسماليَّة الغربيَّة تقليص حرِّيَّة الصحافة عبر الهيمنة عليها من خلال الاحتكارات والإعلانات، فإنَّ الصحافة العربيَّة خاضت وتخوض معارك حرِّيَّتها بشجاعةٍ عبَّرت عن نفسها من خلال التمسُّك بالحرِّيَّة التي دفع عددٌ كبيرٌ من الصحافيِّين حياتهم ثمنًا لها.

الأستاذ «الجرنالجي» كان في الوسط، وسعى طوال حياته للمطابقة بين شقَّيْ مهنته: فهو حديثٌ وتحديثي من جهة، وصديق السلطة والناطق باسمها من جهةٍ ثانية. وهذا لا يعني أنَّه كان على وفاقٍ دائم مع السلطة، إذ قادته معارضة السادات إلى السجن، لكنَّه حاولَ طوال حياته أن يكون لسان السلطة أو سلطتها الفكريَّة والثقافيَّة، وتصرَّف ليس بصفته صحافيًّا يبحث عن الأسرار، بل بصفته حامل أسرار السلطة وأحد صنَّاع لغتها.

منذ كرَّاس «فلسفة الثورة»، برزت بصمة هيكل على اللغة الناصريَّة. هل كتب هيكل الكرّاس، أم كان مجرَّد مستكتبٍ في خدمة الضبَّاط الأحرار؟ أغلب الظنّ أنَّه كان الاثنيْن معًا، وكان في ذلك «المثقَّف» الأوَّل الذي تبنَّى وروَّج فكرة البطل ودوره في التاريخ. محوريَّة نصوص هيكل وصلت إلى ذروتها في النصِّ الذي كتبه كخطابٍ لجمال عبد الناصر بعد الهزيمة الحزيرانيَّة. يومها انكشفت اللغة الناصريَّة، ودخلنا في عصر «النكسة».

لماذا استخدم هيكل وناصر كلمة نكسة، ولم يستخدما كلمة هزيمة؟

في كتابه «النقد الذاتيّ بعد الهزيمة»، الذي صدر في بيروت في سنة 1969، استخدم الفيلسوف السوريّ، صادق جلال العظم، كلمة هزيمة، لوصف ما جرى في حرب حزيران / يونيو.

وعلى الرَّغم من النقد الذي وجَّهه العظم إلى هيكل في أكثر من مكانٍ في كتابه، فإنَّه لم ينتقد كلمة نكسة، بينما توقَّف عند كلمة نكبة، وقدَّم نقدًا لاذعًا لها. ويبدو لي من خلال عودتي إلى هذا الكتاب الذي شكَّل علامةً فارقةً في وعي جيلٍ عربيٍّ للواقع المتردِّي الذي أوصلنا إلى الهزيمة، أنَّ العظم لم يأخذ كلمة نكسة على محمل الجدّ، ولم يتنبَّه إلى ما تحويه هذه العبارة من دلالات، لأنَّ نقده للناصريَّة كان في تلك الفترة محكومًا بالأيديولوجيا اليساريَّة التي كانت ترى في تجربة ناصر طريقًا لارأسماليًّا إلى الاشتراكيَّة، على طريقة النظريَّة السوفياتيَّة التي كانت سائدةً آنذاك.

استخدم هيكل عبارة نكسة بمعناها الشائع، أي ككبوةٍ أو تعثُّرٍ لا يمسّ البُنية السائدة، فالنكسة هي نكبةٌ مخفَّفةٌ يستطيع البطل إخراجنا منها، إذا أُعطي تفويضًا جديدًا من الشعب. وهي أيضًا وصفٌ يمكن أن يُعطى لمعركةٍ في حربٍ طويلةٍ لم تضع أوزارها بعد. هل كان ناصر يُشير إلى هذا الاحتمال، أم كان يتلافى الكلام على الهزيمة، كي لا يجد نفسه في مواجهة إحداث تغييرٍ جذريٍّ في بُنية النظام السياسيّ المصريّ؟

اتَّكأ ناصر على التفويض الذي منحته إيَّاه تظاهرات 9 و10 حزيران / يونيو، من أجل إحداث تغييراتٍ في الجيش، لكنَّه لم يكن في وارد الانقلاب على الطبيعة الاستبداديَّة لنظامه. وقد قادت هذه الطبيعة الاستبداديَّة خليفته أنور السادات إلى سياساتٍ رأسماليَّةٍ جديدة، وإلى اتِّفاقيَّات كامب ديفيد مع إسرائيل التي كشفت المشرق العربيّ وعرَّضته للكوارث التي لا تزال تتوالد حتى يومنا هذا.

لا أدري ما إذا كان هيكل، وهو يعثر على كلمة نكسة، واعيًا إلى أنَّ المعنى الحرفيّ للكلمة ليس أقلّ سوءًا ومهانةً من كلمة هزيمة. فكلمة نكس تعني في «لسان العرب» قلب الشيء على رأسه، والناكس: المطأطئ رأسه، بينما كلمة هزيمة، بحسب المصادر القاموسيَّة العربيَّة، تعني الانكسار في القتال. لم يكن هيكل وناصر في وارد البحث عن الكلمة الملائمة لوصف ما جرى في حرب حزيران / يونيو، ذلك بأنَّ اللجوء إلى كلمة نكسة كان مجرَّد محاولةٍ للتخفيف من أثر الصدمة، عبر استخدام كلمةٍ يمكن تفسيرها بأنَّ الجيوش العربيَّة لم تُهزم، بل تراجعت إلى «خطِّ الدفاع الثاني»، مثلما جاء في البلاغات العسكريَّة، لينكشف بعد ذلك أنَّ هذا الخطّ لم ترسمه الجيوش المنسحبة، وإنَّما رسمته الدبَّابات الإسرائيليَّة، وأنَّ ما سُمِّي انسحابًا لم يكن سوى انهيارٍ شاملٍ بدأت ملامحه ترتسم من خلال صور الجنود المصريِّين الهائمين في صحراء سيناء.

على الرَّغم من حدسه العلميّ الكبير الذي قاده إلى رؤية هزيمة 1948 بصفتها إحدى نكبات العرب الكبرى، فإنَّ قسطنطين

زريق لم يقرأ النكبة كمسارٍ بدأ في سنة 1948، وإنَّما قرأها كحدثٍ تاريخيٍّ محدَّدٍ يمكن مواجهته بالانقلاب. والانقلاب في قاموس زريق بقي تعبيرًا غامضًا، هل كان يعني به ثورةً شاملةً تخلخل الوضع الراهن؟ أم انقلابًا نخبويًّا في رأس هرم السلطة؟ غير أنَّ الانقلاب العسكريّ سرعان ما قدَّم التأويل العمليّ للكلمة عندما احتلَّت الانقلابات العسكريَّة المتتالية في سورية الحياة السياسيَّة العربيَّة، ثم وصول ناصر والضبَّاط الأحرار إلى السلطة في مصر. والجدير ذكره أنَّ منظِّر حزب البعث ميشال عفلق سيستخدم هو أيضًا كلمة الانقلاب كمرادفٍ لكلمة ثورة، مشرِّعًا الباب أمام الديكتاتوريَّات العسكريَّة السوداء التي قادت إلى دمار المشرق العربيّ.

على الرَّغم من جذور الناصريَّة العسكريَّة المصريَّة، وهي حركةٌ ظهرت خارج مهد الحركة القوميَّة العربيَّة في بلاد الشام والعراق، فإنَّها نجحت في أن تكون الوريث الشرعيّ للفكر القوميّ الذي يُعتبر زريق أحد مؤسِّسيه، وشكَّلت القطب الذي تمحورت حوله الحياة السياسيَّة العربيَّة لعقديْن، شهدا انتصاراتٍ وتراجعات، من النصر السياسيّ على حملة سيناء في سنة 1956، إلى الوحدة السوريَّة ـ المصريَّة التي لم تعش أكثر من ثلاثة أعوام، وصولًا إلى حرب اليمن. غير أنَّ الذي ميّز التجربة الناصريَّة هو مشروعها التحديثيّ على مستويات البُنى الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، من الإصلاح الزراعيّ وبناء الصناعة الثقيلة، والقرارات الاشتراكيَّة، إلى مشروع جيشٍ قويٍّ تعلَّم من دروس حصاره في الفلُّوجة خلال حرب النكبة في سنة 1948.

صبيحة الخامس من حزيران / يونيو 1967، تهاوى كلّ شيء، ومُني الجيش المصريّ، ومعه الجيشان الأردنيّ والسوريّ، بواحدةٍ من أشنع الهزائم العسكريَّة في التاريخ العربيّ.

هل كانت هزيمة الخامس من حزيران / يونيو حتميَّة؟ ماذا جرى؟ ولماذا؟

إنَّ قراءة نكبة 1948 بمعطياتها الموضوعيَّة تُشير إلى أنَّ هزيمة المقاتلين الفلسطينيِّين غير النظاميِّين، ومعهم الجيوش العربيَّة التي دخلت الحرب في 15 أيَّار / مايو 1948، كانت حتميَّةً على جميع المستويات: من الدعم الدوليّ للمشروع الصهيونيّ الذي جمع الولايات المتَّحدة والاتِّحاد السوفياتي، إلى موازين القوى العسكريَّة على الأرض التي كانت لمصلحة الصهيونيِّين، إلى دخول الجيوش العربيَّة الحرب بعدما كانت إسرائيل قد أنجزت عمليًّا الاستيلاء على مدن حيفا ويافا وطبريَّة وهجَّرت سكَّانها. والواقع، أنَّ قراءةً متأنِّيةً لوقائع الحرب، تُشير إلى أنَّ الدول العربيَّة الحديثة العهد بالاستقلال لم تكن تملك القدرات العسكريَّة، أو الإرادة السياسيَّة لخوض حرب فلسطين، كأنَّ تلك الحرب، وخصوصًا على الجبهة الأردنيَّة، كانت من أجل رسم حدودٍ لتقسيم فلسطين، اتَّفقت مصالح القادة العرب والإسرائيليِّين على ألّا يكون فيها مكانٌ لدولةٍ فلسطينيَّةٍ مستقلَّة.

لكنْ هل كانت هزيمة حزيران / يونيو، بصورتها المخجلة والمهينة، حتميَّةً هي أيضًا؟

كانت مصر الناصريَّة التي قادت الحرب حليفةً للمعسكر

السوڤياتيّ، وتمتلك شبكة تحالفاتٍ دوليَّة متميِّزة من خلال مجموعة عدم الانحياز، وكان الجيش المصريّ ومعه الجيش السوريّ يمتلكان ترسانةً من الأسلحة السوڤياتيَّة توازي السلاح الغربيّ الذي كانت تمتلكه إسرائيل. كما أنَّ الحرب لم تكن مفاجئة، إذ سبقها حشدٌ استعراضيٌّ للجيش المصريّ في سيناء وإغلاقٌ لمضائق تيران.

كلّ شيءٍ كان يُشير، وخصوصًا بعد تشكيل حكومة «وحدةٍ وطنيَّةٍ» إسرائيليَّة، إلى حتميَّة الحرب، فلماذا حدثت مفاجأة سحق الطيران المصريّ على أرض المطارات الحربيَّة المصريَّة في الساعات الأولى من صباح الاثنين 5 حزيران / يونيو؟ ولماذا انهار الجيش المصريّ وصدرت الأوامر إليه بالانسحاب العشوائيّ، قبل أن يتسنَّى له الاشتباك مع القوَّات الإسرائيليَّة الزاحفة نحو قناة السويس؟

أسئلةٌ لا تزال بلا أجوبةٍ بعد مرور نصف قرنٍ على الحرب.

كانت الهزيمة صاعقةً وغير متوقَّعة. كيف يمكن أن تُسحق الجيوش العربيَّة كما لم تُسحق في سنة 1948؟ أين ذهبت تباشير النهضة القوميَّة؟ وماذا حلَّ بالجيش الذي استولى على السلطة انتقامًا من هزيمته في سنة 1948؟

الصدمة التي تركت الشعوب العربيَّة مذهولةً وعاجزة ـ فخرجت إلى الشوارع مطالبةً ببقاء الزعيم في منصبه، كأنَّها تستسلم أمام الأب الذي ضحَّى بأبنائه على مذبح الفشل ـ وجدت مؤشِّراتها الأولى في أعمالٍ أدبيَّةٍ طليعيَّةٍ كانت يومها هامشيَّة.

قد يكون الأدب هو الإطار الأفضل الذي يسمح لنا بالتقاط مؤشِّرات الهزيمة. وسأتوقَّف بسرعةٍ عند ثلاثة أعمالٍ استطاعت ـ على الرَّغم من انتماءات مؤلِّفيها الأيديولوجيَّة ـ أن تخترق عبر نصوصٍ أدبيَّةٍ طليعيَّة، الضباب الأيديولوجيّ الذي أحاط بالمرحلة، وجعل من الهزيمة أشبه بالمفاجأة الصاعقة.

أتوقَّف أوَّلًا عند قصيدة اللبنانيّ خليل حاوي «لعازر عام 1963». كان حاوي أحد الشعراء التمُّوزيِّين الذين شكَّلوا كوكبةً طليعيَّةً أدَّت دورًا مركزيًّا في تأسيس الشعر العربيّ الحديث. انتمى حاوي في مطلع شبابه إلى الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ، ثم اقترب من الفكر القوميّ العربيّ، وكتب ملحمة ديوانه «نهر الرماد»، التي أسَّست إلى جانب أعمال السيَّاب وأدونيس وجبرا إبراهيم جبرا قاموس الدعوة إلى الانبعاث السياسيّ والحضاريّ. في سنة 1963، قلب حاوي المعادلة في قصيدةٍ طويلةٍ بطلها لعازار الذي يرفض أعجوبة يسوع الناصريّ التي أحيته من الموت، وبدلًا من أناشيد الإله تمُّوز أو أدونيس التي تمجِّد القيامة، جاء حاوي بنشيد الموت الذي يعلن فشل الانبعاث وعبثيَّته. كان ذلك بعد انهيار الوحدة السوريَّة ـ المصريَّة، كأنَّ حاوي رأى مؤشِّرات الخراب الآتي، وصرخ على لسان بطله لعازر:

الجماهير التي يعلكها دولابُ نارْ

مَن أنا حتى أردَّ النارَ عنها والدوارْ

عمِّق الحفرةَ يا حفَّارُ

عمِّقها لقاعٍ لا قرارْ

وخلال الاجتياح الإسرائيليّ لبيروت في سنة 1982، مات حاوي منتحرًا برصاصةٍ من بندقيَّة صيدٍ أطلقها على نفسه.

وأتوقَّف ثانيًا عند رواية غسَّان كنفاني القصيرة «رجال في الشمس»، التي صدرت في بيروت في سنة 1963. وهي روايةٌ رمزيَّةٌ أسَّست للرواية الفلسطينيَّة بعد النكبة، ويمكن اعتبارها العمل الأدبيّ الأوَّل فيما أطلق عليه إدوارد سعيد «الرواية ما بعد المحفوظيَّة». وعلى الرَّغم من أنَّ النقد الأدبيّ العربيّ اعتبر هذه الرواية صرخةً من أجل كسر حاجز العجز الفلسطينيّ، ودعوةً إلى المقاومة الجماعيَّة، وهذا صحيح. وعلى الرَّغم أيضًا من أنَّ قراءات الرواية ركَّزت على اعتبارها جوابًا على نكبة 1948، وعلى اعتبار سائق شاحنة خزَّان الماء التي قادت ثلاثة فلسطينيِّين إلى حتفهم في الصحراء الكويتيَّة، ممثّلًا للقيادات العربيَّة والفلسطينيَّة، وهذا تأويلٌ منطقيّ، فإنَّ سائق الشاحنة الذي صار عاجزًا جنسيًّا بسبب إصابته في حرب النكبة في سنة 1948، واسمه «أبو الخيزران»، اتَّخذ معنى جديدًا بعد هزيمة حزيران / يونيو... إنَّه القيادة العاجزة التي قادت الفلسطينيِّين والعرب إلى هزيمتهم.

كنفاني الذي بدأ حياته السياسيَّة والكتابيَّة كعضوٍ في حركة القوميِّين العرب، أصبح بعد هزيمة حزيران / يونيو أحد قادة الجبهة الشعبيَّة لتحرير فلسطين، والصوت الأدبيّ الفلسطينيّ الأكبر تأثيرًا، وستغتاله الاستخبارات الإسرائيليَّة في ضاحية الحازميَّة قرب بيروت في سنة 1972.

وأتوقَّف ثالثًا عند رواية المصريّ صنع الله إبراهيم «تلك الرائحة»، وهي روايةٌ قصيرةٌ صدرت في القاهرة في سنة 1966،

مشكِّلةً بداية موجة الرواية الجديدة في مصر. فإبراهيم الذي سُجن خمسة أعوامٍ في مصر بتهمة الانتماء الشيوعيّ، كتب في هذه الرواية شهادتَه عن تجربته الشخصيَّة بعد الخروج من السجن، وفيها نكتشف أنَّ القاهرة صارت كلّها سجنًا، وأنَّ قمع النظام الاستخباراتيّ الناصريّ جعل الكتابة شبه مستحيلة. مُنعت الرواية في مصر، واتُّهمت بالإساءة إلى الأخلاق، وسخر ضبَّاط الرقابة من عجز بطلها الجنسيّ. وفي الرواية إشارةٌ نادرةٌ إلى حرب اليمن، إذ نرى جنودًا مصريِّين عائدين من حرب اليمن، يعبرون في أحد القطارات وسط لامبالاة الجمهور.

هذه الأعمال الأدبيَّة تقدِّم ثلاثة نماذج متنوِّعة لقراءة الهزيمة قبل وقوعها. حاوي قرأ مؤشِّرات الهزيمة بلغةٍ وجوديَّةٍ تطرح أسئلةً عن جدوى فكرة الانبعاث التي هيمنت في الخمسينيَّات وأوائل الستِّينيَّات على الشعر العربيّ، بينما قدَّم كنفاني قراءةً لعجز القيادة واستسلام الناس للحلول الفرديَّة، أمَّا إبراهيم فقدَّم قراءةً للقمع والاستبداد.

بعد هزيمة حزيران / يونيو، سنعيش طوفانًا من النصوص الأدبيَّة، وسيحتلّ نزار قبَّاني مكانةً كبرى في هذا الاتِّجاه، قبل أن يأتي الشعر الفلسطينيّ، وخصوصًا بصوت محمود درويش، ليستعيد الصوت الفلسطينيّ المغيَّب، ويقرأ النكبة الفلسطينيَّة المستمرَّة بصفتها جرحًا إنسانيًّا مفتوحًا. كما ستشهد الرواية العربيَّة مع نجيب محفوظ وإميل حبيبي وجمال الغيطاني وأدب الحرب اللبنانيَّة اقترابًا من الحياة اليوميَّة بلغةٍ جديدةٍ تؤسِّس لشكلٍ روائيّ مفتوح.

غير أنَّ اللافت هو أنَّ هذا الطوفان بقي أخرس أمام وقائع الهزيمة، إذ لم تصدر روايةٌ واحدةٌ تصف الهوْل الذي عاشه الجنود خلال أيَّام حزيران / يونيو الدامية. كيف نقرأ هذا الصمت المريب؟ هل هو الصدمة، أم هو القمع؟... كيف سكتت الأقلام عن وصف ما جرى واكتفت بالترميز؟

يبدو أنَّ القمع والقمع الذاتيّ وهيمنة الأيديولوجيا التي تعسكرت على يد الضبَّاط والأساتذة القوميِّين، هي سبب هذا الصمت المريب الذي سبق أن عاشه الأدب المصريّ خلال حرب اليمن المأسويَّة والكارثيَّة النتائج. إنَّه صمت الروح الذي مهَّد لتحويل هزيمة حزيران / يونيو إلى منعطف الانحطاط العربيّ الجديد.

من جهةٍ أُخرى، عاشت الثقافة العربيَّة غليانًا لا سابق له بعد هزيمة الخامس من حزيران / يونيو، الأمر الذي أوحى بأنَّ الثقافة العربيَّة كانت أمام منعطف حداثةٍ جديدةٍ هيمن عليها الصوت الأدبيّ والفنِّيّ الذي ارتبط بصعود المقاومة الفلسطينيَّة، وببداية تلمُّس طروحاتٍ فكريَّةٍ جديدة عبَّر عنها عبد الله العرويّ وياسين الحافظ ومحمَّد عابد الجابريّ وصادق جلال العظم، وهي محاولاتٌ تقدِّم قراءاتٍ متنوِّعةً لكيفيَّة النهوض، وتتراوح بين الدعوة إلى التاريخانيَّة والمرور بالمرحلة الليبراليَّة، وبين تبنِّي العقلانيَّة ونقد الدين.

ربَّما كان ياسين الحافظ أوَّل مَن بلور قراءة عقلانيَّة ماركسيَّة للهزيمة في كتابه «الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة»، فهذا المفكِّر الماركسيّ ذو الأصول البعثيَّة دعا إلى التغلُّب على التخلُّف العربيّ

عبر فكرٍ تنويريٍّ جديد، يستند إلى تاريخانيَّة غرامشي، ويستمدّ عناصره من قراءة العرويّ للأيديولوجيا العربيَّة المعاصرة. غير أنَّ تأثير الحافظ الذي انكفأ على المستوى السياسيّ مع فشل مشروع حزبه اليساريّ الجديد «حزب العمَّال الثوريّ العربيّ» المنشقّ عن حزب البعث، كان محدودًا أمام الصخب السياسيّ والفكريّ الذي صنعته المقاومة الفلسطينيَّة، وخصوصًا أنَّ الحافظ مع زميله الياس مرقص وجَّها نقدًا لاذعًا إلى المقاومة الفلسطينيَّة من منظور رؤيتهما إلى الدور المحوريّ لمصر الناصريَّة في معركة إزالة آثار العدوان.

على عكس الحافظ، كان صادق جلال العظم، من خلال عمله كرئيسٍ لتحرير مجلَّة «دراسات عربيَّة»، لصيقًا بالتجربة الفلسطينيَّة، وخصوصًا بالجبهة الديموقراطيَّة.

لمع نجم العظم مع كتابه «النقد الذاتيّ بعد الهزيمة»، وترسَّخت مكانته بعد صدور كتابَيْه «نقد الفكر الدينيّ» و«نقد فكر المقاومة الفلسطينيَّة»، واحتلَّ حيِّزًا محوريًّا في الحياة الثقافيَّة العربيَّة، وخصوصًا بعد اعتقاله في لبنان ومحاكمته بسبب دراسةٍ في كتابه «نقد الفكر الدينيّ»، قدَّمت قراءةً علمانيَّةً لحكاية إبليس القرآنيَّة، وكانت بعنوان «مأساة إبليس».

قدَّم العظم في عنوان كتابه اعتراضًا واضحًا على تعبير النكبة، مشدِّدًا على فكرة الهزيمة التي يجب البحث عن أسبابها من أجل إصلاح أعطاب المجتمعات العربيَّة. وبعد مقارنته الهزيمة العربيَّة أمام إسرائيل بالهزيمة الروسيَّة أمام اليابان في سنة 1905، قدَّم نقدًا للتأويلات الدينيَّة للهزيمة، وسخر من الخطاب اللاعقلانيّ الذي ساد الأوساط العربيَّة الحاكمة عشيَّة الحرب، واقترب من نقد عدم

جذريَّة الناصريَّة بخفر، وركَّز على نقد التخلُّف الذي أعاق التكيُّف مع استخدام التكنولوجيا الحديثة، وأشار إلى غياب البحث العلميّ، وتوقَّف عند مفهوم «الشخصيَّة الفهلويَّة» الذي استعاره من عالم الاجتماع والمربِّي المصريّ حامد عمَّار. لقد أدَّى مفهوم الشخصيَّة الفهلويَّة ـ التي حدَّدها عمَّار بصفتها «البحث المستمرّ عن أقصر الطرق وأسرعها لتحقيق غايةٍ معيَّنة، مع تجنُّب العناء والجدّ المطلوبَيْن عادةً في اجتياز العقبات للوصول إلى تلك الغاية» ـ دورًا محوريًّا في البناء النظريّ للكتاب، مقدِّمًا المدخل لفهم الهزيمة باعتبارها جزءًا «من نزعة إزاحة المسؤوليَّة عن النفس وإسقاطها على الغير». وعلى الرَّغم من أنَّ الرئيس المصريّ أعلن تحمُّله نتائج النكسة، في خطاب استقالته، فإنَّه حمَّل المسؤوليَّة أيضًا للتدخُّل الأميركيّ والبريطانيّ في مجريات الحرب، كما قدَّم تفسيرًا يُثير الأسى والسخرية في آن معًا: «إنَّ العدوّ الذي كنَّا نتوقَّعه من الشرق والشمال جاء من الغرب».

شكَّل نقد العظم للهزيمة علامةً أساسيَّةً لانهيار سطوة الخطاب القوميّ السائد، لكنَّ قراءتنا للكتاب تشير إلى مسألتَيْن:

الأولى، أنَّه كتابٌ يركِّز على المسألة الحضاريَّة والعلميَّة والتربويَّة، ويقدِّم نقدًا للشخصيَّة العربيَّة، وللبُنى الاجتماعيَّة السائدة محمِّلًا إيَّاها مسؤوليَّة الهزيمة.

الثانية، أنَّ الكتاب لم يتوقَّف أمام الاستبداد العسكريّ وحكم دولة الاستخبارات وتحوُّل الجيش إلى إقطاع سياسيٍّ / عسكريٍّ جديد، وبالتالي أعفى بُنية النظام السياسيّ والإدارة الفرديَّة لشؤون الدولة من مسؤوليَّاتها عن الهزيمة.

والمفارقة هي أنَّ العظم في نقده الحضاريّ والعلميّ والتربويّ لم يستطع الخروج من الإطار النظريّ الذي اختطّه قسطنطين زريق في كتابه «معنى النكبة»، وأعاد تأكيده بعد الهزيمة الحزيرانيَّة في كتاب «معنى النكبة مجدَّدًا». أي أنَّ نقد العظم بقي في إطار نقدٍ فيلولوجيٍّ لكلمة نكبة، ولم يقرأ هزيمة حزيران / يونيو باعتبارها منعطفًا تاريخيًّا سمح للنكبة المستمرَّة التي بدأت في سنة 1948، بأن تتَّخذ منعطفًا جديدًا وتجتاح فلسطين التاريخيَّة كلّها، بل تصل تداعياتها إلى هذا التفكُّك الانهياريّ الذي تعيشه المجتمعات العربيَّة في سورية ولبنان والعراق وليبيا واليمن. . . أو في هذا الاستشراء القمعيّ الذي يغطِّي العجز بالعجز كما في بقيَّة أنحاء المشرق العربيّ من مصر إلى السعوديَّة ودول الخليج.

المنعطف الذي دخلته المنطقة في حزيران / يونيو 1967، كان يؤشِّر إلى انهيار المشروع القوميّ، وهو انهيارٌ أدَّى عاملان أساسيَّان دورًا في تأكيده: موت جمال عبد الناصر على إيقاع «أيلول الأسود» في الأردن، وفشل حرب تشرين الأوَّل / أكتوبر في تحقيق انتصارٍ ناجزٍ يفرض إزالة آثار العدوان عبر انسحابٍ إسرائيليٍّ بلا قيدٍ ولا شرطٍ من الأراضي العربيَّة المحتلَّة.

موت ناصر حمل دلالاتٍ رمزيَّةٍ كبيرة، فقد وجد الزعيم نفسه في تناقضٍ مع المولود الشرعيّ للحركة القوميَّة الذي تمثِّله المقاومة الفلسطينيَّة، قبل أن يكتشف عدم قدرته على منع اندلاع حربٍ أهليَّةٍ صغيرة في الأردن، في غمرة عمله على إعادة بناء الجيش المصريّ تمهيدًا لخوض حربٍ حتميَّةٍ مع إسرائيل.

أمَّا فشل حرب تشرين الأوَّل / أكتوبر فكان إعلانًا بدخول المنطقة في زمن الحرب الأهليَّة التي بدأت في لبنان في سنة 1975، واستعادت زخمها بعد الغزو الأميركيّ للعراق، لتصير اليوم، مع وحشيَّة ردَّات فعل الأنظمة الاستبداديَّة على ثورات الربيع العربيّ، علامة تحوُّل المشرق العربيّ إلى أرض المآسي، وإلى ساحةٍ تتلاعب بها القوى الدوليَّة.

السؤال الذي لم يُطرح بعد هو عن مسؤوليَّة الاستبداد عن هزيمة حزيران / يونيو، وهي هزيمةٌ تتحمَّل مسؤوليَّاتها بُنى سياسيَّةٍ وعسكريَّةٍ وأفراد فرَّطوا بالأمانة، وغرق بعضهم في الفساد، بينما انتشى بعضهم الآخر بالاستبداد المطلق الذي قدَّم افتراضًا غريبًا هو أنَّ الجيش طليعةٌ ثوريَّة وليس قوَّةً عسكريَّةً للدفاع عن الوطن. لم تكن الهزيمة نتاجًا أوتوماتيكيًّا للتخلُّف العربيّ، مثلما زعمت أغلبيَّة المحلِّلين، إذ صحيح أنَّ تخلُّف البُنى السياسيَّة والاجتماعيَّة والعسكريَّة أدَّى دورًا أساسيًّا في الطريق إلى الهزيمة، إلَّا أنَّ الذي عبَّد هذا الطريق هو الاستبداد الذي حوَّل الجيوش العربيَّة إلى فلولٍ عاجزةٍ عن القتال.

فلسفة النكسة، على طريقة هيكل، استولدت تحليلًا سياسيًّا رفع شعارًا يقول إنَّ هدف حرب حزيران / يونيو كان إسقاط الأنظمة التقدُّميَّة، وبالتالي فإنَّ هذه الحرب التي شنَّتها إسرائيل فشلت في تحقيق هدفها.

سمح هذا الشعار لمنظِّري العسكريتاريا العربيَّة بتحوير معنى النكسة من شبه هزيمةٍ إلى شبه انتصار. فإذا كانت إسرائيل فشلت فهذا يعني أنَّها لم تنتصر؛ وإذا كانت الأنظمة لم تسقط فهذا يعني

أنَّ العرب انتصروا(!) أو تراجعوا، لكنَّهم لم يُهزموا.

هذا الشعار المدمِّر الذي تبنَّاه النظامان المصريّ والسوريّ رسم المصير البائس للمنطقة العربيَّة. فإذا كانت التضحية بالأرض ممكنةً من أجل حماية النظام، فإنَّ كلّ شيءٍ يصبح مباحًا ومستباحًا من أجل هذا الهدف. انظروا ماذا جرى ويجري في العراق واليمن وسورية كي تكتشفوا هوْل هذا الشعار.

السؤال الذي ينفجر اليوم، على شكل نكبةٍ متجدِّدةٍ في فلسطين، ومآسٍ كارثيَّةٍ في بلاد المشرق العربيّ، هو لماذا تكون الدولة إذا لم تكن من أجل حماية الأرض والشعب؟ أم أنَّ النظام صار طوطمًا يبيح تدمير الدولة والمدن وتشريد الشعب وقتله، كي يبقى نظام الاستبداد مخيِّمًا على الخراب؟

ما لم تتنبَّه له الحركة القوميَّة هو أنَّ النكبة الفلسطينيَّة لم تكن حدثًا تاريخيًّا، مثلما جرى تصويرها، وإنَّما هي مسارٌ تاريخيٌّ لم يتوقَّف في الأراضي الفلسطينيَّة التي صار اسمها إسرائيل. فمصادرة الأراضي، وتهجير السكَّان وخنقهم بالحكم العسكريّ، والتهجير الداخليّ القسريّ، ومشاريع التهويد، ومنع المهجَّرين من العودة إلى قراهم، ممارساتٌ استمرَّت واتَّخذت أشكالًا قانونيَّةً وصلت إلى حدِّ اختراعِ تعبيرٍ قانونيٍّ إسرائيليٍّ سورياليٍّ لوصف جزءٍ من الفلسطينيِّين في إسرائيل بمصطلحٍ قانونيٍّ لا شبيه له في أيِّ مكانٍ من العالم، هو «الغائب الحاضر».

هذه النكبة المستمرَّة اتَّسعت واتَّخذت أشكالًا جديدةً في الضفَّة الغربيَّة والقدس وغزَّة بعد احتلالها في سنة 1967، لنصل

اليوم إلى نظام فصلٍ عنصريٍّ شاملٍ بحسب التقرير الممتاز الذي أعدَّه ريتشارد فولك وفرجينيا تلي، وصدر عن منظَّمة الإسكوا في 15 آذار / مارس 2017، والذي سُحب من موقع المنظَّمة الدوليَّة الإلكترونيّ بقرارٍ من الأمين العامّ للأمم المتَّحدة، وقاد إلى استقالة المديرة التنفيذيَّة للإسكوا ريما خلف احتجاجًا على قرار الأمين العامّ.

أمَّا المشرق العربيّ الذي غرق بعد الهزيمة وفشل حرب تشرين الأوَّل / أكتوبر في عتمة الصراع الوحشيّ بين أصوليَّتيْن: أصوليَّة الاستبداد والأصوليَّة الظلاميَّة الدينيَّة، فإنَّ محاولة شعوبه الثورة على الاستبداد بحثًا عن حرِّيَّتها وكرامتها اصطدمت بتوحُّش القمع من جهة، وضعف النخب القياديَّة الديموقراطيَّة من جهةٍ ثانية، والتدفُّق الأصوليّ «الجهاديّ» بشقَّيْه السُّنِّيّ الوهَّابيّ والشيعيّ التابع لولاية الفقيه، من جهةٍ ثالثة.

هل هذا هو ثمن هزيمة حزيران / يونيو الذي تدفعه بلاد المشرق العربيّ منذ نصف قرن؟

هل كانت الهزيمة فاصلةً في نكبةٍ مستمرَّةٍ منذ سنة 1948، لم تستطع الحركة القوميَّة مواجهتها، فصارت النكبة طوفانًا تحتاج مقاومته إلى بدايةٍ فكريَّةٍ وسياسيَّةٍ جديدة؟

هذا هو السؤال.

مدخل إلى قراءة الهولوكوست والنكبة(*)

يُعالج هذا الكتاب التقاطعات المعقَّدة والمتعدِّدة المستويات للهولوكوست والنكبة، وهي مسألةٌ احتلَّت موقعًا خاصًّا في بعض أعمالي الأدبيَّة والفكريَّة.

فخلال عملي على كتابة الجزء الثاني من رواية «أولاد الغيتُّو»، اصطدمت بعبارةٍ إسرائيليَّة تعبِّر عن جوهر الالتباس الذي صنعته الصهيونيَّة في مشروعها الكولونياليّ في فلسطين. فلاصقات

(*) مدخل كتبه الياس خوري لكتاب:

The Holocaust and the Nakba, edited by Bashir Bashir and Amos Goldberg (New York: Columbia University Press, 2018).

وكتب بشير وغولدبرغ مقدِّمة الكتاب، وشارك فيه كلٌّ من: مارك ليفين؛ جيل أنيدجار؛ أمنون راز ـ كراكوتسكين؛ هنيدة غانم؛ نديم خوري؛ ألون كونفينو؛ مصطفى كبها؛ يوخي فيشر؛ عومر بارتوف؛ طال بن تسفي؛ عُومري بن يهودا؛ حنان حيفر؛ رفقة أبو رميلة؛ رائف زريق؛ يهودا شنهاف. وكتبت خاتمته جاكلين روز. وقد نُشر هذا المدخل في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 117 (شتاء 2019)، ص 87 ـ 93.

«الإرهابيّ» أو «المخرّب»، التي أُطلقت بصورةٍ عامَّةٍ على الفلسطينيِّين، لا تُثير العجب. فهذه اللاصقات مستلَّة من القاموس الكولونياليّ التقليديّ، وهي صفات حمَّالة أوجه، لأنَّ إرهابي الأمس قد يصير رئيسًا للحكومة كحال مناحم بيغن أو يتسحاق شمير في إسرائيل، أو قد ينال جائزة نوبل للسلام كحال الشهيد ياسر عرفات الذي كثيرًا ما اتَّهمه الاحتلال الإسرائيليّ بالإرهاب، قبل أن تجري إعادته إلى المربَّع الإرهابيّ خلال الانتفاضة الفلسطينيَّة الثانية، وحصاره حتى الموت في مقرِّه في المقاطعة.

العبارة التي صدمتني هي «صابونيم»، وهي عبارةٌ شاعت بُعيد تأسيس الدولة العبريَّة، وكان يُقصد بها الناجون من المحرقة النازيَّة، الذين هاجروا إلى «أرض الميعاد». والعبارة تحمل معنى اصطلاحيًّا إذ تدلّ على الجبناء، لكنَّها تحمل أيضًا معنى حرفيًّا يُعيدها إلى كلمة صابون التي نجدها في العبريَّة والعربيَّة. وهي تدلّ على واحدة من الظواهر الوحشيَّة التي ترافقت مع المحرقة النازيَّة عبر تحويل الضحايا اليهود إلى صابون! (وهي ظاهرة غير صحيحة تبنَّاها كثيرون في ذلك الزمن).

«الصابونيم»، هي الوجه الآخر لكلمة «مسلم مانيرز»، التي كانت تُطلق على اليهود الضعفاء في معسكرات الإبادة النازيَّة، تمهيدًا لسوقهم إلى الموت! وقد حلَّل جيل أنيدجار ظاهرة «المسلم مانيرز» بشكلٍ لامعٍ في أحد فصول هذا الكتاب.

أريد أن أبدأ من هاتين العبارتيْن، فقد واجهت التباسات الصابون للمرَّة الأولى خلال مشاهدتي لتجهيزٍ في معهد العالم العربيّ في باريس، أعدَّته الفنَّانة الفلسطينيَّة منى حاطوم في سنة

1996. يومها، عرضت هذه الفنَّانة تجهيزها وهو على شكل خريطةٍ محفورةٍ على قطعٍ من صابون نابلس (تُشتهر نابلس بصابونها وكنافتها)، وقد رُسمت عليها خطوط الاحتلال الإسرائيليّ في فلسطين. أصابتني رائحة الصابون النابلسيّ التي انتشرت في ردهات معهد العالم العربيّ بالدوار، ويومها كان تأويلي لهذا التجهيز الفنِّيّ هو أنَّ الفنَّانة الفلسطينيَّة وضعت رائحة عطر الصابون المصنوع من زيت الزيتون كنقيضٍ للاحتلال، ذلك بأنَّ رائحة الأرض قادرةٌ في النهاية على التفوُّق على عنف الحدود والاستيطان، لكنَّني فوجئت بردَّاتِ فعلٍ إسرائيليَّةٍ أشارت إلى موقفٍ عنصريٍّ في هذا التجهيز، لأنَّ التذكير بالصابون يحيل إلى الجريمة النازيَّة!

قراءتي لهذا التأويل الصهيونيّ جعلتني في حيرةٍ من أمري، إذ كيف نجد لغة تأويلٍ مشتركةً بين الضحيَّة والمستعمِر؟ وهل هناك إمكانٌ لإيجاد مثل هذه اللغة؟ فإذا كان محرَّمًا على الفنَّانة الفلسطينيَّة استخدام صابون نابلس خوفًا من تأويلٍ صهيونيٍّ يدمِّر المعنى الإنسانيّ لتجهيزها، فكيف على الفلسطينيِّين التعبير عن مأساتهم، أم أنَّ على مأساتهم أن تختفي، لأنَّ هناك حكايةً أكبر صُنعت في أفران العنصريَّة الأوروبيَّة، ولذا على الضحيَّة أن تخرس وتقبل بفنائها المتدرِّج على يد مَن يدَّعي أنَّه وريث ضحايا الهولوكوست؟

وفي هذه الحالة، ما هي دلالة كلمة صابونيم التي شاعت في إسرائيل؟ وكيف يمكن الوصول إلى فهمٍ لمعانيها المتعدِّدة؟

أمَّا التباسات «المسلم»، فهي اليوم في كلِّ مكانٍ من العالم،

وسط صعود الفاشيَّة والعنصريَّة، وهي تُستخدم لوصف أيّ مسلم أو عربيٍّ بصفته إرهابيًّا محتملًا، ولذا على العالمَيْن العربيّ والإسلاميّ دفعُ ضريبة الإذلال والموت.

لكنْ في معسكرات الاعتقال النازيَّة كان معنى الكلمة مختلفًا؛ فعلى حافَّة الموت، يلتبس معنى الكلمات، بل قد تفقد الكلمات أيّ معنى، لأنَّ بُكم الضحيَّة يصير اللغة الوحيدة أمام هوْل الإبادة.

لا أريد تحليل تاريخ هاتين الكلمتيْن، فأنا أشرت إليهما كي أقول إنَّ سوء الفهم هو سيِّد اللغة. والواقع، أنَّ افتراض كون اللغة وسيلة تواصلٍ ليس أكثر من افتراضٍ يتعلَّق بإحدى وظائف اللغة، فاللغة أيضًا تخلق في داخلها مراتبَ للمعاني، فيصير مُضمرها أكثر أهمِّيَّةً من مظهرها، في أغلب الأحيان. وربَّما كان هذا هو سبب إرجاع اللغويِّين العرب مصدر فعل الكلام (كَلَمَ)، إلى الجرح. فالكلمة جرحٌ في الروح، وعلينا أن نستدلّ على معانيها من ارتباط جروحها بالألم الإنسانيّ.

أمَّا كلمتا محرقة ونكبة، مثلما نراهما في فصول هذا الكتاب، فمحاطتان بالتباساتٍ لا حصر لها.

صحيحٌ أنَّ كلمة محرقة أو هولوكوست التي تُستخدم لوصف الكارثة اليهوديَّة التي صنعتها معسكرات الاعتقال النازيَّة خلال الحرب العالميَّة الثانية، صارت اليوم تعبيرًا معترفًا به في الأوساط الأكاديميَّة والثقافيَّة بصورةٍ عامَّة، غير أنَّنا لا نزال نعثر على أصواتٍ تُنكر حصول المحرقة أو تشكِّك في أرقامها. وعلى الرَّغم من هامشيَّة هذه الأصوات، فإنَّها تشكِّل مصدر قلقٍ لأنَّها، مع

صعود اليمين الفاشيّ في أوروبا والولايات المتَّحدة، تختزن بذور عودة اللاساميَّة بأشكالٍ جديدةٍ قد تكون الإسلاموفوبيا إحدى مقدِّماتها.

وفي المقابل، فإنَّ كلمة نكبة التي تُستخدم لوصف الكارثة الفلسطينيَّة، عانت التباساتٍ كثيرة. فالعبارة التي سكَّها المؤرِّخ الدمشقيّ قسطنطين زريق في سنة 1948، دخلت بصعوبةٍ في القاموس العربيّ، وهي اليوم بدأت تحتلّ موقعها في العالم كعبارةٍ عصيَّةٍ على الترجمة، تختصّ بوصف المأساة الفلسطينيَّة. ومع ذلك، فإنَّ القانون الإسرائيليّ يمنع الضحايا الفلسطينيِّين المقيمين في إسرائيل، أي في وطنهم التاريخيّ، من الاحتفال بذكرى النكبة!

المحرقة هي خلاصة الفكر العنصريّ الأوروبيّ بجذوره الفكريَّة والسياسيَّة والدينيَّة المتنوِّعة، وربَّما علينا أن نبحث عن جذور اللاساميَّة في الحروب الصليبيَّة، أو في زمن محاكم التفتيش بعد إعادة احتلال الأندلس. وقد وصلت اللاساميَّة إلى ذروتها مع «الحلّ النهائيّ» الذي نجحت النازيَّة في تطبيقه في أوروبا بشكلٍ وحشيّ.

أمَّا النكبة الفلسطينيَّة فترتبط بظاهرةٍ تاريخيَّةٍ أُخرى هي ظاهرة التوسُّع الكولونياليّ الأوروبِّيّ، فالمهمَّة التمدينيَّة الأوروبيَّة أنتجت ظاهرة الاستعمار الاستيطانيّ الذي قدَّم نماذجه في أكثر من مكان، وخصوصًا في أفريقيا، من الجزائر إلى روديسيا إلى جنوب أفريقيا، وكان المشروع الصهيونيّ، بحسب دعاته الأوائل، جزءًا من هذه الظاهرة.

ومثلما أوضحَت هنيدة غانم بشكلٍ لافتٍ في الفصل الذي كتبَته في هذا الكتاب، فإنَّ الصهيونيَّة نجحت في دمج مسألتيْن مختلفتيْن، المحرقة والمشروع الصهيونيّ، إذ جرى تصوير تأسيس الدولة الإسرائيليَّة على أرض فلسطين، بعد طرد سكَّانها منها، كأنَّها الجواب المنطقيّ على المحرقة.

صحيحٌ أنَّ أصحاب المشروع القوميّ اليهوديّ انطلقوا من الواقع اللاساميّ الذي صنع بوغرومات (pogroms) القرن التاسع عشر في أوروبا الشرقيَّة، إلَّا أنَّ جوابهم على اللاساميَّة، لم يكن الخيار اليهوديّ الوحيد أو الحتميّ. فالخيارات اليهوديَّة تراوحت بين خيارٍ اندماجيٍّ قوميٍّ ثقافيٍّ مثَّله حزب البوند، وخيارٍ رافضٍ لفكرة الدولة مثَّلته التيَّارات اليهوديَّة الأرثوذكسيَّة لأنَّه يتناقض مع المعتقد الدينيّ اليهوديّ، وتيَّارات الاندماج الكامل التي مثَّلتها الليبراليَّة والماركسيَّة... غلبة الخيار الصهيونيّ جاءت متأخِّرة، وتطابقت مع الاحتلال البريطانيّ لفلسطين بعد الحرب العالميَّة الأولى، وتعمَّمت بعد الحرب العالميَّة الثانية. لكنَّ هذا الخيار بقي مخلصًا لجذره الكولونياليّ، فهو مشروعٌ كولونياليٌّ من جهة، ومشروعٌ قوميٌّ من جهةٍ ثانية، وهنا يكمن تناقضه الداخليّ الذي لا حلَّ له..

أغلب الظنّ أنَّ دمج المحرقة بالمشروع الصهيونيّ هو الأسطورة الكبرى التي بنت عليها إسرائيل شرعيَّتها، وصارت اليوم السلاح الأساسيّ لمنع توجيه النقد إليها. فنقد ممارسات الاحتلال الإسرائيليّ والمستعمرات اللاشرعيَّة في الضفَّة الغربيَّة، ونقد حصار غزَّة التي حوَّلها الإسرائيليُّون إلى أكبر غيتُّو في

العالم، ونقد التطهير العرقيّ في القدس، يصير عبر كيمياء الالتباس اللغويّ لاساميَّةً جديدة!

لم يستخدم الفلسطينيُّون كلمة هولوكوست لوصف كارثتهم، وإنَّما صاغوا كلمةً أُخرى، الأمر الذي يحمل دلالةً إضافيَّة، إذا كان لا بدَّ من ذلك، على عدم صحَّة المقارنة بين حدثَيْن تاريخيَّيْن مختلفَيْن في الظروف والدلالات. وعلى الرَّغم من بعض المظاهر التي تُشير إلى أنَّ الإسرائيليِّين يقلِّدون بعض الممارسات النازيَّة، فإنَّ السقوط في فخِّ المقارنة يقود إلى حجب الحاضر، وهو ما وقع فيه كثيرٌ من الإسرائيليِّين واليهود والفلسطينيِّين والعرب، وهي مقارنةٌ لا تقلّ خطأً عن خطأ بعض القيادات الفلسطينيَّة في أربعينيَّات القرن الماضي التي اعتبرت أنَّ عدوّ عدوّها صديقها، فارتكبت حماقة التعاون مع النازيِّين.

إنَّ رفض السقوط في فخِّ المقارنة ليس ناجمًا عن الحجم فقط، أو عن تفوُّق آلة الرعب النازيَّة المطلق على آلات «تفاهة الشرّ» كلّها التي أنتجتها البربريَّة، بل أيضًا عن الاختلاف الجوهريّ بين الحدثَيْن. الهولوكوست حدثٌ يعكس احتمالات العنصريَّة، وهو بالتالي حدثٌ إنسانيٌّ كبيرٌ، يجب أن يكون مدرسةً للبشريَّة في ضرورة مقاومة الوحش العنصريّ ورفض مقولاته في كلِّ مكان. أمَّا النكبة فهي آخر تمظهرات التوسُّع الكولونياليّ الاستيطانيّ التي أنتجت نظام الأبارتهايد، والذي شكَّل النضال ضدَّه قاسمًا مشتركًا وحَّد البشريَّة من أجل إسقاطه، وكانت معركة المؤتمر الوطنيّ الأفريقيّ في جنوب أفريقيا إحدى علامات هذا النضال المضيئة.

الهولوكوست والنكبة يشتركان في كونهما حدثَيْن عالميَّيْن يمسَّان البشريَّة كلّها على مستوى نضالها ضدَّ العنصريَّة. ومن هنا، فإنَّ النضال من أجل أن تكون ذاكرة المحرقة ذاكرةً إنسانيَّةً مشتركة، لا يكتمل إلَّا بمقاومة الاستعمار الكولونياليّ الذي تشكِّل الصهيونيَّة موقعه الأخير في عالم اليوم.

هل نحن أمام ذاكرتيْن نبحث عن تناغمٍ بينهما؟

هناك شَرَكٌ يسقط فيه كثيرون، بصرف النظر عن النيَّات، وهو التعامل مع النكبة بصفتها ذاكرة.

المحرقة صارت ذاكرةً إنسانيَّةً شاملة، من الضروريّ العمل على صيانتها وتعلُّم الدروس منها. إنَّها فعلٌ همجيٌّ كارثيٌّ حدث في الماضي، وهي بهذا المعنى تدخل في تاريخنا، وتصير نصوصها جزءًا لا يتجزَّأ من وعينا الإنسانيّ الذي يجب حمايته من ناكري المحرقة، أو ممَّن يقلِّلون من كارثيَّتها، أو ممَّن يستخدمونها ذريعةً لتبرير أيّ شكلٍ من أشكال القمع أو التطهير العرقيّ أو العنصريَّة.

أمَّا النكبة فمسألةٌ مختلفةٌ بشكلٍ جذريّ. لقد بدت النكبة الفلسطينيَّة التي حدث فصلها الدمويّ الكبير خلال التطهير العرقيّ لفلسطين في سنة 1948، كأنَّها ذاكرة، خلال مرحلة أوهام اتِّفاق أوسلو للسلام بين الفلسطينيِّين والإسرائيليِّين في سنة 1993. يومها، بدا أنَّ صفحة النكبة طُويت بتنازلاتٍ مشتركةٍ قدَّمها الطرفان (اُنظر الفصل الذي كتبه نديم خوري)، لكنْ ثبت أنَّ اتِّفاق أوسلو كان وهمًا، لأنَّه قُرئ بطريقتيْن مختلفتيْن: الفلسطينيُّون قرأوه بصفته يضع نقطة النهاية على احتلال الضفَّة الغربيَّة والقدس

وغزَّة، ويسمح لهم بتأسيس دولتهم على مساحة 20% من وطنهم التاريخيّ، بينما قرأته المؤسَّسة الإسرائيليَّة بصفته تسويةً تسمح لها باستمرار بناء المستعمرات وسياسات الضمّ الزاحف، في مقابل إعطائها الرعايا الفلسطينيِّين حقّ الإقامة والإدارة الذاتيَّة لشؤون باندوستاناتهم.

وهذا يُثبت خطأ بعض المؤرِّخين العرب الذين اعتبروا النكبة حدثًا تاريخيًّا جرى في الماضي.

إنَّ وقائع الحياة اليوميَّة في فلسطين تُشير إلى أنَّ حرب 1948 لم تشهد سوى بدايات الحدث النكبويّ الذي لم ينتهِ لحظة توقيع اتِّفاقيَّات الهدنة بين سنتَي 1949 و1950. فحرب 1948 كانت البداية المستمرَّة حتى هذه اللحظة. والنقاش الذي تركَّز حول وجود خطَّةٍ للطرد، وهو ما أثبته وليد الخالدي حين كشف عن وجود «الخطَّة دالت»، وأكَّده إيلان بابِهْ في كتابه «التطهير العرقيّ في فلسطين»، أو عن وجود ممارسةٍ فعليَّةٍ للطرد، مثلما برهن ذلك بِني موريس، يجب أن يذهب الآن إلى أماكنَ جديدة. إنَّ طرد الفلسطينيِّين وهربهم خلال حرب 1948 من قراهم ومدنهم التي كانت تتعرَّض للقصف مهما تكن أسبابهما، لا يسوِّغان لإسرائيل منعهم من العودة ومصادرة بيوتهم وأراضيهم بحجَّة أنَّها أملاك غائبين. إنَّ قانون أملاك الغائبين الذي وصل إلى ذروته مع مقولة الغائبين الحاضرين هو أكثر فداحةً من الطرد، لأنَّه حوَّل الطرْد من حدثٍ إلى حالةٍ دائمة. يكفي أن ندرس وقائع ما يُسمَّى القرى المهجَّرة داخل إسرائيل، ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر قرية صفُّوريَّة التي روى شاعرها الكبير طٰه محمَّد

عليّ مأساتها، لنرى كيف أنَّ نكبة الصفافرة لا تزال مستمرَّةً إلى اليوم. فأهل صفُّوريَّة الذين بقوا في وطنهم التاريخيّ ولجأوا إلى مدينة الناصرة القريبة من بلدتهم، ممنوعون من زيارة أراضيهم وبيوتهم المدمَّرة. فأراضي القرية صودرت، وأهالي صفُّوريَّة حاضرون كمواطنين إسرائيليِّين، لكنَّهم غائبون كأصحاب حقوق!

إنَّ مصادرة الأراضي في الدولة الإسرائيليَّة لم تتوقَّف، وحتى القرويُّون الذين بقوا في قراهم ولم يتحوَّلوا إلى حاضرين غائبين، فإنَّ إسرائيل نجحت في مصادرة أراضيهم الزراعيَّة من أجل هدفها المعلن، وهو تهويد الأرض.

وحتى بالنسبة إلى الفلسطينيِّين الإسرائيليِّين الذين حُرموا من اسمهم القوميّ، وصاروا يسمُّون عرب أرض إسرائيل، فإنَّ النكبة لا تزال مستمرَّةً إلى يومنا هذا. ولعلَّ تدمير قرية العراقيب في النقب أكثر من مئة مرَّةٍ خلال ستَّة أعوام، يقدِّم مؤشِّرًا واضحًا إلى واقع الحال.

إذا كانت النكبة المستمرَّة داخل إسرائيل تتغطَّى بالقوانين والتشريعات التي يقرُّها البرلمان الإسرائيليّ، فإنَّ النكبة تبدو عاريةً في القدس والضفَّة الغربيَّة وغزة.

فالأراضي المحتلَّة منذ سنة 1967 تخضع للقانون العسكريّ، والاستيطان يعربد في جميع أنحائها، من القدس التي تختنق بالمستعمرات، إلى أراضي الضفَّة الغربيَّة، وصولًا إلى غور الأردن، كما أنَّ القمع والتوقيف الإداريّ والقتل صارت ممارساتٍ يوميَّةٍ ممأسسة. لقد بنت إسرائيل نظامًا متكاملًا من الأبارتهايد قوامه الطرق الالتفافيَّة الخاصَّة بالمستوطنين اليهود،

وجدار الفصل الذي يمزِّق أراضي الفلسطينيِّين ويصادرها، والحواجز التي جعلت الانتقال من باندوستان فلسطينيّ إلى آخر عمليَّة تعذيبٍ يوميَّة.

شراهة هذه النكبة المستمرَّة تتجلَّى في شكلٍ واضحٍ في مدينتَي القدس والخليل، حيث يتغلغل المستوطنون بين السكَّان الفلسطينيِّين مقفلين الطرقات، ومحوِّلين الحياة إلى كابوسٍ يوميّ. وهي تصل إلى ذروتها عبر تحويل قطاع غزَّة إلى أكبر سجن في الهواء الطلق في العالم.

في محاولتي التمييز بين الذاكرة والحاضر، استفضت قليلًا من أجل تأكيد افتراضي أنَّ النكبة لم تحدث منذ سبعين عامًا، وإنَّما هي مسارٌ مؤلم، بدأ في سنة 1948 ولا يزال مستمرًّا إلى اليوم. فالذاكرة يمكن علاجها عبر التشديد عليها، وتأكيد شعور المذنب بذنبه تمهيدًا لتحويلها إلى ذاكرةٍ إنسانيَّةٍ عامَّة. أمَّا الحاضر فيحتاج إلى العمل من أجل تغييره، وإلى أدواتٍ سياسيَّةٍ وفكريَّةٍ ونضاليَّةٍ تجمع جميع المناهضين للاستعمار الاستيطانيّ بصرف النظر عن قوميَّاتهم وانتماءاتهم الإثنيَّة والدينيَّة.

ومن هنا خطأ مقولة الاعتراف المتبادل بالمحرقة والنكبة. فأنا كإنسانٍ أوَّلًا، وكعربيٍّ ثانيًا، وكفلسطينيٍّ بالانتماء ثالثًا، لا أضع أيّ شرطٍ مسبقٍ لاعترافي بهوْل المحرقة، وعملي على إبقاء ذاكرتها حيَّة، فالمحرقة النازيَّة هي مسؤوليَّتي كإنسان، مع أنَّها صناعةٌ أوروبيَّةٌ فاشيَّةٌ خالصة. فأنا كإنسان، وعلى خطى أساتذتي من المثقَّفين اللبنانيِّين والعرب الذين أسَّسوا في بيروت في سنة 1939 عصبة مكافحة الفاشيَّة والنازيَّة، ودخلوا إلى السجون في

زمن حكومة فيشي الانتدابيَّة، أعتبر أنَّ واجبي الإنسانيّ يحتِّم عليَّ النضال ضدَّ اللاساميَّة وجميع أشكال العنصريَّة، وهذا جزءٌ من نضالي ضدّ المشروع الكولونياليّ الاستيطانيّ الصهيونيّ في فلسطين.

المسألة بالنسبة إليَّ هي مسألةٌ مبدئيَّةٌ لا تحتمل التفاوض، وهذا ينطبق على النكبة الفلسطينيَّة المستمرَّة. فالجريمة لا تداوى بجريمة، والعنصريَّة لا تواجَه بعنصريَّةٍ مضادَّة. إنَّ ما يتعرَّض له الفلسطينيَّات والفلسطينيُّون من نكبة مستمرَّة حريٌّ بإيقاظ الضمائر في العالم كلّه، من أجل وقف آخر ظاهرة استعمارٍ استيطانيٍّ مستمرَّة في العالم.

تبدو فكرة الاعتراف المتبادل بالمحرقة والنكبة أشبه بكارثةٍ أخلاقيَّة. فالأخلاق لا علاقة لها بالمساومة، ولعبة المرايا هنا ساذجة. لا وجود لطرفيْن في هذه اللعبة يتبادلان التعاطف، أمَّا فكرة التسامح (empathy) فلا معنى لها، هناك جلَّاد وضحيَّة، ولا مكان للتوفيق بينهما.

الجلَّاد النازيّ في المحرقة هو نتاج العنصريَّة التي يجب النضال ضدَّها بشكلٍ دائم، وعدم القبول بتجلِّياتها المتنوِّعة مهما تتَّخذ من أسماء.

أمَّا النكبة الفلسطينيَّة المستمرَّة فنتاج الاستعمار الاستيطانيّ الذي يختزن العنصريَّة، ويسعى لتطهير البلد من سكَّانه الأصليِّين مستلهمًا قاموسًا متعدِّد المصادر، من المهمَّة التمدينيَّة، إلى التبشير الدينيّ، إلى فكرة الأرض الموعودة.

وفي الحالتيْن، وهما حالتان منفصلتان، لا مكان للمساومة. العنصريَّة يجب أن تقاوَم حتى النهاية، والاستعمار الاستيطانيّ يجب أن يتمّ تفكيكه، وهذا لا علاقة له بمصير المهاجرين الذين يقيمون في البلد، لأنَّ الجريمة لا تداوى بجريمة.

المحرقة والنكبة ليستا مرآتيْن متوازيتيْن، واليهوديّ والفلسطينيّ يستطيعان، إذا تخلَّصا من أوهام الفكر القوميّ الاستئصاليّ، أن يكونا مرآتيْن للألم الإنسانيّ. فاليهوديّ المضطهد في أوروبا النازيَّة ليس مرآة الفلسطينيّ فقط، بل هو مرآة الإنسان في كلِّ مكانٍ أيضًا، كما أنَّ الفلسطينيّ المنفيّ في وطنه وخارجه ليس فقط مرآة اليهوديّ، بل هو أيضًا مرآة جميع المنفيِّين والمضطهدين، هو مرآة زمن المنافي الوحشيَّة الذي افتتحته الألفيَّة الثالثة باستغاثات اللاجئين السوريِّين والعراقيِّين والليبيِّين والصوماليِّين والأفغان، وبمعاناتهم في بحر الموت الذي كان اسمه البحر الأبيض المتوسِّط.

هكذا يصير الصابونيم و«المسلم مانيرز» مرايا مأساةٍ إنسانيَّةٍ مشتركة.

في هذا السياق، نقرأ مقولة إدوارد سعيد عن الفلسطينيّ بصفته ضحيَّة الضحيَّة، ونستعيد تفاؤل الإرادة وسط تشاؤم العقل، ونُعيد اكتشاف القيم الإنسانيَّة التي تهدِّدها الرأسماليَّة والبربريَّة والعنصريَّة والاستبداد والأصوليَّات بالاندثار.

وأعتقد أنَّ هذا هو التحدِّي الذي يُثيره العديد من فصول هذا الكتاب.

مكتبة
t.me/soramnqraa

مَن يروي الحكاية؟(*)

لا يمكن قراءة الثقافة الفلسطينيَّة بمعزلٍ عن النكبة المستمرَّة منذ سبعة عقود. فالثقافة التي ولدت في حمّى الصراع من أجل تأكيد البقاء هي ثقافة بقاءٍ ومقاومة. تفوُّقها الأخلاقيّ هو شرط قدرتها على توليد الكلمات والمعاني الجديدة. ولذا، فإنَّ صراعها مع الصهيونيَّة على مَن يروي الحكاية هو في جوهره صراعٌ عمَّن يرث الأرض والمستقبل.

هل تستطيع الكتابة قراءة المنفى، أم صارت هي أيضًا أحد أشكاله؟ كيف نقرأ النتاج الثقافيّ بصفته أفقًا محتملًا، في هذه الأيَّام التي يمرّ بها المشرق العربيّ، حيث يمتزج الدم بالأسى،

(*) الكلمة الافتتاحيَّة في مؤتمر «الثقافة الفلسطينيَّة إلى أين؟» الذي نظَّمته مؤسَّسة الدراسات الفلسطينيَّة في جامعة بيرزيت / قاعة ملحق الحقوق، 28 ـ 30 تشرين الأوَّل / أكتوبر 2016. وقد نُشرت في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 109 (شتاء 2017)، ص 13 ـ 19.

والخراب بالموت، وتعلو استغاثة اللاجئين، ويصير منفانا مزدوجًا، بعضنا منفيٌّ داخل بلده، وبعضنا الآخر منفيٌّ خارجه، كأنَّ هذا الانحدار العربيّ إلى الهاوية لا قعر له! هل فقدت الكلمات بريق المعنى، وسط هذا الانتهاك الشامل للمعاني الإنسانيَّة؟

صعوبة الكلام اليوم نابعةٌ من شعورٍ عامٍّ بالفشل والإحباط يعمّ الوسط الثقافيّ والفكريّ، هنا في سورية ولبنان، وهناك في فلسطين. والـ «هنا» والـ «هناك» ليسا بعيديْن مثلما اعتقد كثيرون لدى انفجار موجة الثورات العربيَّة التي وأدها التحالف العدائيّ بين الاستبداديْن العسكريّ والأصوليّ. فما يجري اليوم في سورية أصاب الفلسطينيِّين ودمَّر مخيَّماتهم، وما يجري في لبنان من قمعٍ للاجئين السوريِّين يضع جميع اللاجئين والغرباء في موقعٍ واحد. والانسداد السياسيّ الذي عزل الثقافة الديموقراطيَّة عن الفعل في لبنان، يجد داخل الأراضي الفلسطينيَّة ما يشبهه.

كيف نقرأ واقعنا الثقافيّ وبأيّ أدوات؟ هل الثقافة مجرَّد شاهدٍ يسجِّل المآسي في كلماتٍ أو لوحاتٍ أو عروض، أم هي جزءٌ من البُنية الأساسيَّة التي تصوغ الوعي، وتواجه الكارثة عبر محاولة رسم أفقٍ جديد؟ الجواب عن هذه الأسئلة بالغ الصعوبة، ولا أعتقد أنَّنا نستطيع اليوم أن نصل إلى إجاباتٍ متكاملة، تنقذنا من الحيرة، وترسم لنا مسارات الخروج من متاهة الأسئلة التي تؤرِّقنا.

ما سأقوله اليوم هو مجرَّد محاولةٍ لطرح أسئلةٍ على الأسئلة في سياق بحث الكلمات عن معانيها، لأنَّ أحد معالم الكارثة

الثقافيَّة ـ السياسيَّة التي نواجهها اليوم، تكمن في الطلاق بين الكلمات والمعاني، وفي ابتذال الكلام، من أجل محو الفوارق بين الجلَّاد والضحيَّة.

النكبة: الذاكرة والحاضر

يتلخَّص المشروع الثقافيّ الصهيونيّ في مواجهة ضحيَّته الفلسطينيَّة، في محاولة محو الفوارق بين الجلَّاد والضحيَّة، تمهيدًا لتحوُّل الجلَّاد إلى ضحيَّة، والضحيَّة إلى جلَّاد.

لا يخفي الأدب الإسرائيليّ هذا المقترب، فاليسار الصهيونيّ الذي شكَّل العمود الفقريّ للأدب الإسرائيليّ، قام بإخراس ضحيَّته الفلسطينيَّة جاعلًا منها، هذا إذا اعترف بوجودها أصلًا، ملحقًا بالضحيَّة اليهوديَّة. فانتقلت الضحيَّة الفلسطينيَّة من شبح لامرئيٍّ إلى كائنٍ أخرس، لا تتكلَّم، حين يؤْذَن لها بالكلام، إلَّا هذيانًا.

كانت هذه اللعبة الثقافيَّة الإسرائيليَّة بالغة التعقيد، لأنَّها حملت موقفيْن متناقضيْن: محو ذاكرة، وتأكيد ذاكرةٍ أُخرى. صحيحٌ أنَّ المقارنة بين الذاكرتيْن لا تصحّ، غير أنَّ هاتين الذاكرتيْن تقفان في حلبة صراعٍ لامتكافئ، بحيث تمتلك إحداهما جميع أدوات السيطرة، من سلطةٍ سياسيَّةٍ وعسكريَّةٍ، إلى تحكُّم في النصّ التاريخيّ، إلى تعاطفٍ دوليٍّ غربيٍّ شامل، بينما لا تمتلك الأُخرى سوى كلامها الشفهيّ، ومحاولة بناء حكايتها من ركام الأمكنة والكلمات.

قلت إنَّ المقارنة لا تصحّ بين الذاكرتيْن، ليس لأنَّ هوْل

المحرقة النازيَّة بالغ البشاعة فحسب، ولا لأنَّ أرقام الضحايا وطرائق إبادتهم بلغت ذروةً لا سابق لها على يد النازيِّين، وهذا صحيح، بل لأنَّ المحرقة حدثٌ تاريخيٌّ جرى في الماضي، بينما النكبة فعلٌ يجري في الحاضر. المسألة تكمن هنا، وليس في أعداد الضحايا فقط. فالموقف الصهيونيّ القاضي بتجريم ذكرى النكبة خلف الخطّ الأخضر، هو محاولةٌ لتحويل الحاضر ماضيًا، أي ذاكرةٌ عليها ألّا تتذكَّر، وهنا يصل تغييب الفلسطينيين إلى ذروته. فالنكبة تنتمي إلى الذاكرة، وذاكرتها لا يمكن مقارنتها بذاكرة المحرقة. وبناءً عليه، فإنَّ إحياءها لا مبرِّر له، لأنَّه يقلِّل من مهابة المأساة اليهوديَّة.

هكذا، يبتلع التزوير الواقع المعيش، ويتحوَّل جميع الغائبين الحاضرين إلى أشباحٍ آتيةٍ من ذاكرةٍ للنسيان.

النكبة ليست ذاكرة. صحيحٌ أنَّ حرب النكبة كانت نقطة تحوُّلٍ كبرى في الواقع والوعي الفلسطينيَّيْن، لكنَّ الحرب لم تضع نقطةً ختاميَّةً للمأساة، وإنَّما كانت محطَّةً كبرى كي يستمرّ فعلها بشكلٍ مباشرٍ خلف الخطّ الأخضر، لتنتقل بعد هزيمة العرب الكبرى في سنة 1967، إلى جميع أنحاء فلسطين التاريخيَّة، فنشهد في كلّ يومٍ ممارسةٍ نكبويَّةٍ متنامية، بحيث صارت فلسطين كلّها أرضًا للنكبة والمنفى.

واللافت أنَّ الثقافة العربيَّة سقطت في فخ اعتبار النكبة حدثًا اكتملت عناصره في سنة 1948، وكان لهذا الفكر تأثيراتٌ كبرى على مسارات الوعي، لأنَّه أجَّل الوعي الفلسطينيّ بحقيقة واقعه المهدَّد بالامِّحاء من جهة، وساهم في دفع الوعي العربيّ إلى

اجتراح ردودٍ سريعةٍ على النكبة، أنعشت الفكر الانقلابيّ الذي كانت بذوره كامنةً في الوعي القوميّ العربيّ، من جهةٍ ثانية.

لذلك لم تكن نهضة الأدب الفلسطينيّ الحديث بعد الهزيمة الحزيرانيَّة مجرَّد مصادفة. فهذا الأدب نما في ظلٍّ بدايات وعي فلسطينيٍّ بأنَّ محو الذات الفلسطينيَّة لم يكن مشروعًا إسرائيليًّا فقط، بل كان أيضًا جزءًا من تواطؤ الأنظمة العربيَّة مع المحتلّ، و / أو محاولةً لتفادي المشكلة عبر تأجيلها، وتهميش ضحاياها.

والواقع، أنَّ التزامن حدث بين البداية الأدبيَّة الفلسطينيَّة الجديدة وبدايات التمرُّد الأدبيّ العربيّ على الأشكال والأيديولوجيا القوميَّة المسيطرة. فبين رواية غسَّان كنفاني «رجال في الشمس»، والحساسيَّة الجديَّة التي عبَّرت عن نفسها في مجلَّة «جاليري 68»، ورواية صنع الله إبراهيم «تلك الرائحة»، أكثر من علاقة المصادفة الزمنيَّة، فهناك بداية بحثٍ جديدٍ ستنفجر في الشعر والرواية، مشكِّلةً مرحلةً أدبيَّةً جديدة في فلسطين والمشرق العربيّ.

مقاومة النكبة المستمرَّة بدأت عبر استعادة الاسم الفلسطينيّ، من راشد حسين إلى محمود درويش، ومن غسَّان كنفاني إلى سميرة عزَّام وإميل حبيبي وجبرا إبراهيم جبرا، وهي استعادةٌ ملأى بالأسئلة، وبمحاولة إعادة إنتاج الذات الفلسطينيَّة كفاعلٍ تاريخيٍّ سيجد في منظَّمة التحرير وعاءه النضاليّ والسياسيّ.

المرجع الأخلاقيّ والمعادلات السياسيَّة

في كتاب «أسرى بلا حراب» (بيروت: مؤسَّسة الدراسات

الفلسطينيَّة، 2013)، يقدِّم مصطفى كبها ووديع عواودة، شهادةً نادرةً عن الأسرى الفلسطينيِّين بعد حرب النكبة. فهذا كتابٌ مليءٌ بالحكايات المأسويَّة، والكلام الذي لم يُقل ولا يُقال.

مسألتان استوقفتاني في هذا الكتاب:

الأولى هي الأقفاص، إذ تُجمع شهادات الأسرى على أنَّ الاعتقال في عتليت وصرفند وتل لتفنسكي والرملة وإجليل وأُمّ خالد اتَّخذ شكل الأقفاص، وأنَّ الأسرى وُضعوا في أرضٍ مسيَّجةٍ بالأسلاك الشائكة، أطلق عليها الصهيونيُّون اسم الأقفاص. واللافت أنَّ مصير الفلسطينيِّين الذين بقوا في أرضهم بعد حرب النكبة انقسم إلى ثلاثة أشكال. إعدامات ميدانيَّة، وأقفاصٌ للأسرى، وغيتوات للآخرين. غيتوات اللدّ وحيفا ويافا والرملة كانت أقفاصًا كبيرة، لكنَّ مصير أولاد الغيتُّو في المدن لم يكن يختلف عن مصير أبناء القرى الذين فُرض عليهم الحكم العسكريّ، ومُنعوا من مغادرة قراهم إلَّا بإذنٍ من الحاكم العسكريّ. غيتُّو يشبه القفص، وقفص ليس سوى تصغيرٍ للغيتُّو، وفي الحالَيْن فُرضت السخرة على الناس، وأُجبروا على نهب بيوتهم أو بيوت أقرانهم، وعاشوا على حافَّة الغياب.

هل هناك فرقٌ كبيرٌ بين أيَّام الأقفاص والغيتُّو تلك، وبين تحويل غزَّة إلى معتقلٍ محاصَرٍ اليوم، أو تقطيع أوصال القدس وتغويت أحيائها، أو تحويل الضفَّة الغربيَّة بأسرها إلى معازل؟

لا أريد الدخول في مناقشةٍ سياسيَّةٍ لأثر أوسلو ونتائج هزيمة الانتفاضة الثانية، لكنْ من الواضح أنَّ الفلسطينيين في المناطق

المحتلَّة يعيشون اليوم تجربةً شبيهةً بتلك التي عاشها فلسطينيُّو 1948 بعد حرب النكبة: مصادرةٌ للأراضي، وانفلاتٌ استيطانيٌّ كولونياليّ، وتحويل الناس إمَّا إلى أسرى، وإمَّا إلى موتى، وإمَّا إلى سكَّانٍ للغيتوات الجديدة، في ظلٍّ سلطةٍ فلسطينيَّةٍ لا سلطة لها.

نحن في النكبة ولم نخرج منها. والحقيقة أنَّ الفعل النكبويّ لا يجري في فلسطين فقط، بل يشمل أيضًا فلسطينيّ الشتات المجاور، من تلّ الزعتر إلى شاتيلا وصبرا، وصولًا إلى اليرموك وبقيَّة المخيَّمات في سورية. لكنَّ الأمر الخطر الذي يستحقّ تأمُّلًا وتفكيرًا هو أنَّ النكبة امتدت إلى شعوب هذه البلاد أيضًا، وأنَّ ما نشهده اليوم في سورية هو الأكثر تعبيرًا عن واقع أنَّ هذه النكبة المستمرَّة لا تطال الفلسطينيِّين فحسب، وأنَّ الجلَّاد ليس الصهيونيِّين وحدهم، على الرَّغم من مسؤوليَّتهم التأسيسيَّة، بل إنَّ السلطات الاستبداديَّة العربيَّة كانت منذ البداية أيضًا، شريكًا، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، في الكارثة.

أمَّا المسألة الثانية المثيرة في هذا الكتاب فهي ما يمكن أن نطلق عليه اسم المسألة الأخلاقيَّة. فعلى الرَّغم من المجهود الهائل الذي بذلته الثقافة الإسرائيليَّة المسيطرة لنفي أحداث النكبة، والترويج لما يطلقون عليه اسم طهارة السلاح الإسرائيليّ، فإنَّ تسرّب كذب هذه اللغة بدأ منذ اللحظة الأولى، وقبل أعوام من أعمال المؤرِّخين الفلسطينيِّين، ثم المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد، وهي اللحظة التي سأطلق عليها اسم لحظة «خربة خزعة»، بالإشارة إلى رواية س. يزهار، التي تحمل هذا العنوان،

والتي كانت الصوت الأوّل الذي كسر الصمت. لكنَّ الصمت لم ينكسر فعلًا؛ «خربة خزعة» بقيت عملًا يتيمًا أُخضع لتأويلاتٍ صهيونيَّةٍ شتَّى، والحكاية الفلسطينيَّة لم تجد طريقها إلى الأدب إلَّا مع أعمال جيل النكبة من الفلسطينيِّين.

في كتاب «أسرى بلا حراب»، نعثر على شهادة موسى عبده إبراهيم، الأسير من الناصرة، التي تقول جميع ما لم يُقل دفعةً واحدة، وتفتح الباب أمام اللغة العارية التي ينقلها الأسرى عن جلَّاديهم. يقول الأسير في شهادته: «إجمالًا، المعاملة كانت قاسية، ولمَّا كنَّا نشكو التجويع كانوا يقولون: الألمان لمَّا اعتقلونا ما كانوا يعطوناأكل».

الإشارة إلى تقليد الممارسة الألمانيَّة هنا، تأخذنا إلى تشبيه يزهار لفلسطينيِّي القرية التي دُمِّرت وهُجِّر سكَّانها، باليهود في زمن النفي التوراتيّ.

غير أنَّ المبنى الثقافيّ الإسرائيليّ قام بحجبٍ شبه كاملٍ للتطهير العرقيّ والممارسات العنصريَّة خلال حرب النكبة.

فحضور الفلسطينيّ في الرواية كما في السياسة يطرح علامة استفهام كبرى بشأن شرعيَّة الدولة العبريَّة، ولذا تغطَّت الثقافة الإسرائيليَّة بالاستعارات كي تحجب المعنى، واستعادت أسطورة التضحية بالابن والصراع بين الأخوين، كي تمحو الجريمة.

وما نشهده اليوم من لغةٍ سياسيَّةٍ عارية، ومن صراعٍ معلنٍ داخل الثقافة بين عري الحقيقة العنصريَّة والاستعارة الإنسانويَّة التي يمثِّلها اليسار الثقافيّ الصهيونيّ، هو جزءٌ من تحوُّلٍ شاملٍ

على المستويات السياسيَّة والفكريَّة.

فالخطاب اليساروي الكولونياليّ استُنفد، وإسرائيل جزءٌ من عالمٍ تسيطر عليه القيم النيوليبراليَّة، والمشرق العربيّ يتدحرج في العتمة والاستبداد، ولذا لم يعد هناك ضرورةٌ للغةٍ مغطّاةٍ بإنسانويَّةٍ كاذبة، ولم يعد هناك ما يبرِّر الاحتلال سوى المرجعيَّة الدينيَّة.

واللغة الدينيَّة، على الرَّغم من أغطيتها الأسطوريَّة كلّها، هي لغةٌ عارية، وخصوصًا عندما لا يبقى من الدين سوى مشروعه السلطويّ. لغةٌ تُعرِّي اللغة، وتُعيدنا إلى الكلام المباشر الذي يصير الطرد والحرق والاغتصاب فيه، قاموس القوميِّين المتديِّنين الذي يُعيدنا إلى ما قبل اللغة.

وهذه اللغة ليست جديدةً، بل نجدها في أكثر من مكان، لكنَّها كانت محجوبةً في الهامش الذي يعبِّر عن الحقيقة.

في حمّى هذا الصراع على اللغة، نكتشف مسألتيْن:

الأولى، أنَّ عجز الثقافة الإسرائيليَّة عن الاعتراف بالآخر، واجهه انفتاحٌ فلسطينيٌّ مذهلٌ على الآخر: من قصيدة محمود درويش «جنديّ يحلم بالزنابق البيضاء»، وشخصيَّة ريتَّا في أشعاره، إلى رواية «عائد إلى حيفا» لغسَّان كنفاني.

الثانية، أنَّ هذا الانفتاح الأخلاقيّ تزامن مع تأسيس لغة الهويَّة الفلسطينيَّة المتعدِّدة. لغةٍ تروي شذراتٍ من النكبة، وتأخذنا إلى رؤيةٍ نضاليَّةٍ مستقبليَّة، وتقرأ التجربة الإنسانيَّة من خلال الحكاية الفلسطينيَّة.

الصراع في الثقافة كان في جوهره صراعًا أخلاقيًّا، أي

صراعًا على المعنى الوجوديّ والأخلاقيّ، وليس فقط صراعًا على الأرض. ومن الشيِّق أن نتوقَّف قليلًا عند أطروحة المؤرِّخ الإسرائيليّ أمنون راز ـ كراكوتسكين، التي تفترض أنَّ الثقافة اليهوديَّة في إسرائيل تخلَّت عن إنجازها الأخلاقيّ في كونها ثقافة منفى، وأنَّ علينا اليوم كي نقرأ المنفى أن نعود إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش.

ثقافة البقاء

إنَّ أيّ بحثٍ عن هويَّةٍ فلسطينيَّةٍ مؤسطرةٍ لا يجدي، فلا التمسُّك بالتعبير الكنعانيّ، ولا أيّ حفرٍ في ماضي الفلسطينيِّين القدماء، ولا حتى إعلاء شأن الانتماء القوميّ العربيّ، ستقود إلى هويَّةٍ تشكِّل ندًّا للأسطورة اليهوديَّة في إطارها الصهيونيّ. فالأسطورة اليهوديَّة، كجميع الأساطير، لا مكان لها سوى في مشروعٍ فاشيٍّ إلغائيّ، أكان معلنًا أم مضمرًا. أمَّا الهويَّة الفلسطينيَّة فلم تكن سوى دفاعٍ عن الوجود والبقاء، ولذا اكتفت بمجموعةٍ من الشعارات والشعائر الوطنيَّة، من الكوفيَّة إلى فكرة الفدائيّ إلى رموز الأرض، كي تعلن أنَّ مشروعها الحقيقيّ هو البقاء على هذه الأرض، والدفاع عن هذا البقاء، ووضع جميع المكوِّنات الثقافيَّة من دينٍ شعبيٍّ إلى فولكلورٍ إلى حكاياتٍ شعبيَّةٍ إلى أدبٍ رفيع، في خدمة هذا المشروع الذي حين تبلور على المستوى السياسيّ، تشكّل كجبهةٍ وطنيَّةٍ مفتوحة، وكإطارٍ جامع.

وكان دور الثقافة الفلسطينيَّة على هذا المستوى تأسيسيًّا، فلغة العلاقة بالأرض هي إنجازٌ شعريٌّ أوَّلًا، والرموز الوطنيَّة هي

حصادٌ ثقافيٌّ قبل أن تتحوّل إلى لغةٍ سياسيَّة، وصورة اللاجئ والفدائيّ العائد تتعايش مع صورتَي «المتشائل» والمثَّقف الطليعيّ في الرواية.

إنجاز الهويَّة المفتوحة، إذا صحَّت التسمية، كانت البداية التي تسمح لنا اليوم بأن نُعيد النظر في ثقافتنا، كي تكون ملائمةً لـ، ومعبّرةً في وعن واقعنا اليوم. والتحدِّي الذي تواجهه الهويَّة الفلسطينيَّة في مرحلة صعود اليمين القوميّ ـ الدينيّ في إسرائيل، لا يختلف كثيرًا عن تحدِّي المعنى الذي تواجهه الثقافة في المشرق العربيّ أمام كارثتَي الاستبداد والأصوليَّة، اللتين فتحتا الباب لانهيار القيم وتدمير المدن والقرى وتحويل الناس إلى جموعٍ من اللاجئين والمشرَّدين.

تحدِّيان يتشابهان في الدلالة ويختلفان في الإطار، لكنْ لا يمكن مواجهتهما في مكانٍ بمعزلٍ عن المكان الآخر.

في هذه المواجهة المعقَّدة، علينا اكتشاف الأشياء من جديد. فالحياة مثل الكلمات، تتغيَّر معانيها حتى إن كانت مواسمها تتكرَّر، لكنْ نقطة منطلق الثقافة ومآلها هي الدفاع عن الحياة، أي الدفاع عن البقاء عبر إعطائه معاني متجدِّدة.

والبقاء في الأرض، وفي جميع أمكنة الشتات، هو التحدِّي الدائم، وخصوصًا أنَّ الشتات الفلسطينيّ كالشتات العربيّ يمتدّ اليوم ليشمل قارَّاتٍ جديدةٍ ولغاتٍ وثقافاتٍ مختلفة.

البقاء اليوم يعني كتابة الحاضر، ليس بهدف تأكيد الهويَّة فقط، بل أيضًا كي يكون النتاج الثقافيّ ابن الحاضر، شاهدًا

ومقاومًا، يكتب الصمود والألم والمعاناة، ويصير وعاءً لمقاومةٍ طويلةٍ تتشكَّل في إطارَيْن:

الإطار الأوَّل قيميّ أخلاقيّ، فالصراع ليس على الأرض بصفتها رمزًا دينيًّا وطوطمًا أسطوريًّا، وإنَّما هو على أرضٍ يعيش فيها البشر. ومن هنا، يصبح المرجع القيميّ الأخلاقيّ أساس المقاومة الأوَّل.

تكشف الصهيونيَّة اليوم عن عنصريَّتها وعدائها للقيم الإنسانيَّة، فمقاومتنا لها ليست دفاعًا مشروعًا عن النفس فقط، بل دفاعًا عن القيم الأخلاقيَّة أيضًا، قيم الحرِّيَّة والمساواة. لم يقاوم الفلسطينيُّون الهجرة اليهوديَّة لأنَّهم كانوا لاساميِّين، وإنَّما بصفتها مشروعًا كولونياليًّا. وإذا كنَّا قادرين اليوم على الاعتراف بأنَّ لغة تلك المقاومة كانت مشوَّشةً بمخلَّفاتٍ أيديولوجيَّةٍ قوميَّةٍ ودينيَّة، فإنَّه لا يحقّ لنا اليوم أن نسقط أمام غواية اللغة الجاهزة. وإذا كانت البُنى السياسيَّة عاجزةً اليوم، وخصوصًا بعد نهاية وهم أوسلو، عن مقاومة اللغة الجاهزة، بل إنَّ جزءًا كبيرًا منها يتبنَّاها، فإنَّ الثقافة والفكر والفنّ والأدب، تستطيع أن تؤدِّي دور حارس القيم، كي تجعل من نفسها، في لحظة هذا النكوص التاريخيّ، منصَّةً لبناء وعيٍ جديد.

فكرة فلسطين والتعبير لإدوارد سعيد هي فكرةً أخلاقيَّةً أوَّلًا، وأفقها كونيٌّ وإنسانيٌّ، والمقاومة التي تخوضها على جميع المستويات هي أفقٌ للحرِّيَّة والتحرُّر.

في مقاومة الأبارتهايد الإسرائيليّ الزاحف، والذي يتقاطع مع

انهيارٍ سياسيٍّ في المنطقة، تكون المقاومة صراعًا بين أخلاقيْن، ولا خيار أمام الضحيَّة سوى التفوُّق الأخلاقيّ، وإلَّا فإنَّها ستُهزم في الصراع على الحياة والبقاء.

الإطار الثاني بنيويٌّ يتعلَّق بالمقترب الثقافيّ. فالثقافة اليوم، كما تشير إلى ذلك بذور الجديد التي تنمو في حقولها، هي ثقافة الحاضر. نقرأ الماضي بعيون الحاضر، ونُعيد اكتشاف الحاضر عبر مقاومة الاحتلال والاستبداد.

النكبة ليست ماضيًا كي تعيش في الذاكرة فقط، النكبة حاضرٌ يجب مقاومته بلغة الحاضر، وليس بالوقوف على أطلال ماضٍ يرفض أن يمضي.

القيم الجديدة في حاجةٍ إلى أشكالٍ جديدة، والحاضر لا يخوض صراعه مع المحتلّ على الذاكرة، وإنَّما على الحقّ في الرواية.

مَن يروي الحكاية الفلسطينيَّة، ورواية مَن ستنتصر في النهاية؟

لا يفترض هذا السؤال تمييزًا بين مشروعيْن قوميَّيْن، لأنَّ الصراع، كما يتشكَّل في حاضرنا اليوم، هو على الانحياز إلى قيم الحقيقة والعدالة.

الصراع على مَن يروي هو اسمٌ آخر للصراع على مَن سيرث هذا الألم الفلسطينيّ العظيم.

الكلام والكلام المكسور(*)

فكَّرت كثيرًا؛ كتبت ومحوت، لكنَّني وأنا أخطّ هذه الكلمات، كنت أجد نفسي أمام مهمَّةٍ شبه مستحيلة. فالكتابة وسط عواصف الدم والمعاناة والألم التي تجتاح بلادنا، صارت ملأى بالحشو، كأنَّ الكلمات تملأ الفراغ بالفراغ.

وكي لا أسقط في كلامي المكسور، قرَّرت أن أستمع إلى حكايات الناس الذين يصنعون هذه اللحظة التي تستعيد فيها فلسطين اسمها وفكرتها وعنوانها. وفي هذه الاستعادة التي يجب أن نصغي إليها ونتعلَّم منها، أرى المشرق العربيّ وهو يبحث عن وجوهه الضائعة وسط خرائب المدن والقرى.

(*) النصّ هو في الأساس محاضرةٌ للكاتب قدَّمها ضمن محاضرت «أيَّار التذكاريَّة» في إطار برنامج أنيس المقدسيّ في الأدب، في الجامعة الأميركيَّة في بيروت، في 21 أيَّار / مايو 2021. وقد نُشرت في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 127 (صيف 2021)، ص 14 ـ 27.

لذلك قرَّرت قبل أن أكتب أن أستمع، وما سأكتبه هو إعادة صوْغ لما سمعته، علَّني وأنا أروي لكم هذه الحكايات، أستطيع أن أَقترح بعض العلامات التي تساعدني على الخروج من دائرة الكلام المكسور، كي أقف على عتبة لغةٍ جديدةٍ نبحث عنها، نجدها ونضيِّعها، نرمِّمها وتنكسر على أقلامنا وفي أفواهنا، وننكسر معها مثلما تنكسر حروف الأبجديَّة التي تُعيد ترميم نفسها.

الحكاية الأولى: العصفور

كتب المثقَّف السوريّ الراحل ميشال كيلو نصًّا صغيرًا عن السجن والعصفور، تحوَّل إلى فيلم جميلٍ بتوقيع المخرج الفلسطينيّ نصري حجَّاج، كما صار حكايةً رواها كيلو في إحدى مقابلاته التلفزيونيَّة، ويمكن مشاهدتها على موقع «يوتيوب».

القراءة الأولى للحكاية تُشير إلى أنَّها تعبيرٌ إنسانيٌّ عميقٌ عن فظائع السجن.

ليست حكايةً عن التعذيب بمختلف أشكاله ـ من الشبح إلى الكرسيّ الألمانيّ، إلى منع المعتقلين من النوم وتكبيلهم ليل نهار، إلى آخر مفردات قاموس أدب السجون العربيّ، وهو نوعٌ أدبيٌّ احتلَّ مكانةً مركزيَّةً في أدبنا العربيّ المعاصر ـ لكنَّها حكايةٌ بسيطةٌ عن طفلٍ طلب من كيلو أن يروي له حكاية.

دارت هذه الحكاية في فرع الاستخبارات العسكريَّة في دمشق.

في أحد الأيَّام، جاء السجَّان وطلب من ميشال كيلو مرافقته

إلى زنزانةٍ تقع في آخر الممرّ كي يروي قصَّةً لطفلٍ سجين.

«أنت مثقَّف»، قال السجَّان، «يعني بتعرف تخبِّر قصص».

أقام هذا السجَّان، الذي كان له شقيقان مسجونان أيضًا، علاقة تعاطفٍ مع بطل هذه القصَّة وراويها عندما عرف اسمه الحقيقيّ، وصار يهرِّب له تفَّاحةً بين حين وآخر، بل أعطاه مقصًّا لأظافره.

قال الراوي:

كانت الثالثة صباحًا، عندما فتح السجَّان الباب وطلب منِّي مرافقته كي أروي قصَّةً للطفل. تبعته في الممرّ المعتم، ووجدتني في زنزانةٍ صغيرةٍ تقوقعت امرأةٌ في أواسط عشرينيَّاتها في إحدى زواياها، وجلس إلى جانبها طفلٌ أسمرُ جميل، في حوالى السادسة من العمر. قلت لها يا ابنتي جيت حتى خبِّر ابنك حكاية.

اقتربتُ من الطفل، وقلت أروي له حكايةً عن العصفور، فحكايات الأطفال تدور حول العصافير والأشجار والأرانب والغزلان وما شابه.

«كان في عصفور طاير بالجوّ».

«شو يعني عصفور؟» سأل الطفل.

«طيِّب كان في شجرة»، قلت.

«شو يعني شجرة؟» سأل الطفل.

كان الطفل ينظر إليَّ بعينيْه الكبيرتيْن المفتوحتيْن على الفراغ.

هنا شعرتُ بالورطة، فهذا الطفل وُلد في الزنزانة، اعتُقلت أمّه كرهينةٍ بعد فرار والدها وزوجها إلى الأردن، ووضعت طفلها في السجن.

لم يرَ الطفل سوى الجدران، وعاش مع أمّه في هذا المكان الكالح منذ ولادته.

قال الراوي إنَّه شعر بالعجز عن الكلام،

فغنَّيْت للطفل «ماما زمانها جايَّة»، و«ريما الحندقَّة»، وأحسست أنَّ صوتي يختنق بالدموع. احتلَّت الدموع حنجرتي، ووجدتني أقرع الباب كمَن يطلب النجدة.

فتح السجَّان الباب، وقادني إلى زنزانتي. وأمام باب الزنزانة، سألني إذا كنت قد أخبرت الطفل قصَّة، فلم أجاوب.

هكذا تنتهي حكاية العصفور، فالعصفور بقي معلَّقًا على أغصان الكلمات، ولم يجد شجرةً، والطفل لم يفهم، أمَّا الراوي فأُصيب بالعجز عن الكلام.

المدهش في هذه القصَّة الحزينة يتجاوز دلالاتها المباشرة، وهي دلالاتٌ فظائعيَّةٌ تأخذنا إلى أبعادٍ رمزيَّةٍ عن حكاية الشعوب العربيَّة مع آلات القمع الرهيبة التي تمتطي السلطة من أجل إخراس الناس.

عندما عرف السجَّان اسم بطل هذه الحكاية، تعجَّب من صموده وصمود سجينٍ آخر تقع زنزانته في نهاية الممرّ اسمه رياض الترك، وقال له إنَّ آمر السجن حذَّرنا منك لأنَّك جاسوسٌ إسرائيليّ!

اللافت هو أنَّ راوي القصَّة تحوَّل إلى بطلها: عجز عن رواية حكاية العصفور لطفلٍ لم يرَ عصفورًا في حياته، فتحوَّل من راوٍ لحكايةٍ إلى أحد أبطالها، وأحدث انزياحًا كبيرًا في الدلالات. فصار محور القصَّة المركزيّ هو عجز الراوي عن أن يروي.

بدلًا من أن نكتب القصَّة، فإنَّنا نكتب حكاية عجزنا عن كتابتها.

وبدلًا من أن يخرج الكلام من أفواهنا أو من تحت أقلامنا، ها هو ينكسر ويتشظَّى.

الحكاية الثانية: البيت

نحن في حديقة منزلٍ يقع في حيِّ الشيخ جرَّاح في القدس. أخذ هذا الحيّ اسمه من الأمير حسام الدين ابن شرف الدين عيسى الجرَّاحي، طبيب صلاح الدين الأيُّوبي.

محاولات المستوطنين الإسرائيليِّين الاستيلاء على بيوت الحيّ وطرد سكَّانه، كانت الفتيل الذي أشعل موجة الغضب، وقاد إلى انتفاضة القدس في أيَّار / مايو 2021. وقد وصلت الأمور إلى ذروتها في حرب غزَّة، وفي الإضراب العامّ الكبير الذي شمل فلسطين كلّها يوم الثلاثاء 18 أيَّار / مايو. هكذا، فتح هذا الحيّ الصغير جراح النكبة الفلسطينيَّة المستمرَّة منذ ثلاثةٍ وسبعين عامًا.

الحكاية التي سأرويها تصلح لأن تكون مشهدًا كوميديًّا في أحد أفلام إيليًّا سليمان، أو مشهدًا تراجيديًّا في فيلم يسري نصر الله «باب الشمس».

لاحظوا معي التناقض التكامليّ في قراءتي للمشهد، كأنَّ الكوميديا هي الوجه الآخر للتراجيديا. وهذه إحدى السمات الأساسيَّة للنكبة الفلسطينيَّة التي تكمن مأساتها في كونها تستند إلى أسطورةٍ توراتيَّةٍ تقوم بحجب واقع الاستعمار الاستيطانيّ الذي ينتهك فلسطين.

الأسطورة تريد أن تتحوَّل إلى تاريخٍ تراجيديّ، لكنَّها بحكم ماهيَّتها الخرافيَّة تصير مجرَّد كوميديا سوداء.

تعالوا نستمع إلى الحكاية.

نحن في حديقة بيتٍ في حيِّ الشيخ جرَّاح. نرى في الصورة مستوطنًا بدينًا، بلحيةٍ شقراء، يلبس بنطلونًا واسعًا أزرق وقميصًا أبيض، وهو يقف في مواجهة امرأةٍ فلسطينيَّةٍ محجَّبةٍ وخفرة، لكنَّها شرسةٌ في دفاعها عن بيتها.

منى الكرد تقف في مواجهة السيِّد ياكوف (يعقوب) الذي لا نعرف اسم عائلته. لم يحمل السيِّد ياكوف سلاحًا، وإنَّما أتى وحده كي يحتلّ منزل عائلة الكرد ويطردها من منزلها.

المشهد يبدو غريبًا، لكنْ يجب أن نتذكَّر أنَّه مجرَّد مشهدٍ تمهيديٍّ لما سيشهده الحيّ لاحقًا. السيِّد ياكوف جاء متسلِّحًا بـ «القانون»، وهو يستبق قرار المحكمة الإسرائيليَّة العليا بطرد السكَّان، لأنَّه يريد أن يكون أوَّل مَن يستولي على البيت.

حوار ياكوف مع منى الكرد بالغ الدلالة، فالرجل يعيش في إسرائيل التي يحكمها المستوطنون، ويشعر بانتشاءٍ دينيٍّ وبسلطةٍ لا تقاوَم، ولذا اعتقد أنَّه يستطيع الاستيلاء على البيت ببساطة. فهو

يعيش في دولةٍ «ديموقراطيَّةٍ يحكمها القانون»، والقانون في صفِّ المنتصر.

هذا المشهد الذي صوَّره على الڤيديو الناشط الفلسطينيّ تامر مقالدة ونشره، شاع في كلِّ مكان.

تعالوا نستمع إلى الحوار:

منى: ياكوف أنت تعلم أنَّك لا تملك هذا البيت.

ياكوف: نعم، لكنْ إذا ذهبتُ فلن تستطيعي العودة إليه، أنا لم أفعل هذا، من السهل أن تصرخي في وجهي.

منى: لكنَّك تسرق بيتي.

ياكوف: إذا لم أسرقه سيسرقه شخصٌ آخر.

منى: ليس مسموحًا لأحدٍ أن يسرقه.

ياكوف: هذا ليس لي كي أُعيده.

في الحديقة حيث يقف ياكوف، نرى شُجَيْرة زيتون، وقطَّةً تمشي بين الأعشاب.

منى كانت برفقة رجالٍ نلمح منهم رجلًا يضع كِمامة الاتِّقاء من كورونا، لكنْ لا أحد يتكلَّم سواهما: المرأة الفلسطينيَّة في مواجهة المستوطن الإسرائيليّ.

قال ياكوف ببساطةٍ ما اجتهد وليد الخالديّ للبرهنة عليه في مواجهة آلة الدعاية الصهيونيَّة العملاقة، مثبِّتًا أنَّ الطرد كان نتاج «الخطَّة دالت» التي وُضعت في «البيت الأحمر»، في تلّ أبيب بإشراف بن ـ غوريون.

ياكوف في زمن الفاشيَّة الصهيونيَّة، لخَّص عمل الخالديّ وعمل المؤرِّخين الإسرائيليِّين الجدد الذين ساروا على الطريق التي شقَّها، بعبارةٍ واحدة: «إذا لم أسرقه سيسرقه غيري».

يبدو المشهد نمطيًّا بشكلٍ مبالغٍ فيه، الرجل الأبيض الأشكنازيّ يلبس كالمستعمرين القدماء، ولا ينقصه سوى قبّعة الفلِّين، في مواجهة امرأةٍ من السكَّان الأصليِّين. ولو لم يكن المشهد تسجيليًّا لكان صعب التصديق. فبعد قيام إدوارد سعيد بتفكيك آليَّة «الاستشراق»، وتهشيم صورة المستشرق التي جسَّدها برنارد لويس، صار المستشرقون الجدد أكثر تواضعًا في الشكل، ويتَّخذون سمة الخبراء من دون ادِّعاءاتٍ كبيرة.

غير أنَّ السيِّد ياكوف، بسذاجته واعتداده بدولته، أعاد في وعيه ولاوعيه رسم الصورة الاستشراقيَّة النمطيَّة، وصنع مشهدًا يحلم أيّ مخرجٍ سينمائيٍّ فلسطينيٍّ بصناعته، لكنَّه لا يفعل، كي لا يسقط في نمطيَّةٍ مبتذلة.

الاستعمار الاستيطانيّ الإسرائيليّ هو الشكل النموذجيّ لهذه النمطيَّة المبتذلة: مجموعاتٌ من القتلة والشبِّيحة المستوطنين يمشون في ظلِّ بنادق رجال الشرطة ويقومون باستباحة فلسطين، ويهتفون بشعاراتٍ عنصريَّةٍ لا تفضحهم فقط، بل تفضح أيضًا الغرب الاستعماريّ الذي يغطِّيهم بسبب حنينه إلى المرحلة الكولونياليَّة الآفلة، أو عبر غسل الدم اليهوديّ العالق في يديْه بالدم الفلسطينيّ.

الحكاية الثالثة: الابتسامة

لا أعرف مريم العفيفيّ، الطالبة في معهد إدوارد سعيد للموسيقى، وعازفة الكونترباص، والتي أخذتني ابتسامتها، لحظة كبَّل الجنديّ الإسرائيليّ معصمَيْها، إلى المعاني التي لا تستطيع الكلمات اكتناهها.

مريم العفيفيّ اعتُقلت في الشيخ جرَّاح في أثناء تضامنها مع منى الكرد وعائلات الحيّ المقدسيّ الأُخرى المهدَّدة بالطرد من بيوتها.

قلت إنَّني لا أعرفها، لكنَّني لم أقل الحقيقة.

فأنا أعرفها من خلال نساء مخيَّمات لبنان، اللواتي كنَّ يمسحن دموعهنَّ بباطن أكفِّهنَّ، وهنَّ يروين حكايات الطرد والقتل والمجازر في الجليل في سنة 1948؛ نساء يبكين بذاكرة الألم المحفورة في العيون. وفجأةً، بعد أن يمسحن دموعهنَّ، يشرقن بابتسامةٍ غامضة، ويدخلنَ في الصمت.

قلت إنَّني لا أعرفها، لكنَّ المريمات يملأن مدن فلسطين وقراها.

مريمات الجليل ومريمات يافا وحيفا وعكَّا والناصرة وجنين وطولكرم والخليل.

مريمات يمشينَ على قباب الروح في القدس ونابلس، ويبتسمنَ لأنَّهنَّ يعرفنَ أنَّ الإنسان يستطيع أن يخون، لكنَّ الأرض لا تخون.

عندما وضعوا القيود في معصمَيْها نظرت مريم العفيفيّ إلى الجنود الإسرائيليِّين باحتقار، ثم التفتت إلى الوراء وابتسمت.

كانت تريد لنا أن نتذكَّر ابتسامتها لا أن نتذكَّر القيود.

احتار الجنود الإسرائيليُّون في تفسير ابتسامة مريم، أو ابتسامة تلك الصبيَّة التي ركع جنديٌّ إسرائيليٌّ على عنقها، لكنَّها بدلًا من أن تصرخ بأنَّها تختنق ابتسمت. فصارت الابتسامة عنوانًا «لمَن يصعدون إلى حرِّيَّتهم باسمين» (بالإذن من محمود درويش). وانتشرت ابتسامات الشبَّان والصبايا المعتقلين، كأنَّها كانت مقدِّمةً للغضب الذي أشعل فلسطين بالتظاهرات والصواريخ، معلنًا أنَّ إسرائيل ليست سوى وحشٍ معدنيٍّ لا يعرف إلَّا لغة الموت.

كيف نقرأ ابتسامة مريم الطالعة من عمق اليأس الذي يحاصرنا؟

تبدو كلمة يأس ثقيلة الوطأة، لكنَّها تلخِّص الواقع العربيّ من جهة، والمآل الذي وصلت إليه فلسطين المحتلَّة من جهةٍ ثانية.

إنَّه يأس الهزائم الكبرى لانتفاضات الربيع العربيّ التي رفعت شعارَي الخبز والحرِّيَّة. غير أنَّ هذه الانتفاضات وجدت نفسها تتخبَّط في دماء أبنائها: العسكر من جهة، والتيَّارات الأصوليَّة من جهةٍ ثانية، فتمَّت محاصرة المجتمعات العربيَّة بالانقلاب العسكريّ الدمويّ، أو بالحرب الوحشيَّة التي فتحت الباب أمام القوى الخارجيَّة لتحتلّ وتشارك في حقول القتل التي صنعتها الأنظمة وعدوّها / شريكها الأصوليّ الإسلامويّ في الآن نفسه.

شعلة الحياة التي اشتعلت في عيون شابَّات الانتفاضات العربيَّة وشبابها أُريد لها أن تنطفئ في تحالفٍ غرائبيٍّ بين أنظمة الاستبداد النفطيّ وبقايا العسكريتاريا العربيَّة والهستيريا الداعشيَّة.

وهو يأسٌ فرضته الحفلة التنكُّريَّة التي اتَّخذت اسم «اتِّفاقيَّات أبراهام». فهذه الحفلة احتفالٌ بالعار الذي توَّج رؤوس حكَّامٍ لم تعرف سوى الانحناء، واتَّخذ شكل الاحتفاء بإسرائيل وفتح أبوَاب تصدير منتوجات مستعمرات الضفَّة الغربيَّة إلى دولة الإمارات، والتنسيق العسكريّ، وصولًا إلى التبنِّي شبه الكامل للرواية الصهيونيَّة.

وقاحة هذه الاتِّفاقيَّات تفوَّقت على كلِّ وقاحةٍ سبقتها، فهي جميع ما تبقَّى من الترامبيَّة والشعبويَّة اليمينيَّة ممزوجةً بالعنصريَّة الصهيونيَّة، وبشعور مشايخ الزمن المنقلب بالعقدة أمام تفوُّق الآخر. وهي في محصِّلتها تتبيعٌ وليست تطبيعًا.

لم يبقَ من التطبيع سوى فكرة تطبيع الاستبداد الجاثم على العالم العربيّ.

وهو يأسٌ فرضه الشعور بأنَّ الجميع تخلَّى عن فلسطين، وتركها للاندثار والنسيان.

وهو يأسٌ ناجمٌ عن تعفُّن السياسة الفلسطينيَّة في ظلِّ انقسامٍ داخليٍّ فاحش، وتسلُّطٍ استبداديٍّ وانهيارٍ في القيم.

من أين جلبت مريمات فلسطين ابتساماتهنَّ في وجه الطغاة، في قلب حيٍّ مستباحٍ للنهب والتطهير العرقيّ اسمه حيّ الشيخ جرَّاح؟

وكيف استطاع شباب القدس التصدِّي للجنود الإسرائيليِّين وطردهم من ساحة باب العمود، والاعتصام في المسجد الأقصى تحت وابلٍ من قنابل الغاز والرصاص المطَّاطيّ؟

نحن أيَّتها الصديقات والأصدقاء في ما بعد اليأس. لقد علَّمتنا مريم العفيفيّ أنَّ مقولة ما بعد اليأس تعني شيئًا واحدًا، فما بعد يأسنا لا ينهزم، إنَّه الإصرار على الدفاع عن الحياة حتى اللحظة الأخيرة.

وفي اللحظة الأخيرة، انفجر ما بعد اليأس ثورةً أعادت توحيد فلسطين، وكسرت الجدار وحطَّمت الأسوار.

أطلق الإسرائيليُّون على قصفهم الوحشيّ لغزَّة اسم «حارس الأسوار»، ولم يستطع حارس السور الحديديّ ـ والتعبير لجابوتنسكي، الأب الروحيّ لحيروت والليكود ـ أن يتخيَّل أنَّ الأسوار تساقطت أمام ابتسامة ما بعد اليأس الذي لا ينهزم.

الحكاية الرابعة: موسى

موسى حسُّونة، سائقُ شاحنةٍ في الثلاثينيَّات وأبٌ لطفلَيْن. وُلد موسى في مدينة اللدّ، وهي إحدى المدن الفلسطينيَّة التي يطلق عليها الإسرائيليُّون اسم المدن المختلطة، والتي تضمّ اللدّ والرملة وحيفا ويافا وعكَّا. جميع هذه المدن تعرَّضت للتطهير العرقيّ، وفُرض على مَن تبقَّى من سكَّانها الإقامة في أحياءٍ مسيَّجةٍ بالأسلاك الشائكة ومقفلةٍ ببوَّاباتٍ حديديَّة، أطلق عليها المحتلّ الإسرائيليّ اسم الغيتُّو.

وادي النسناس في حيفا، وحيّ العجميّ في يافا، والمدينة القديمة في عكَّا، والحيّ الذي يقع حول كاتدرائيَّة القدِّيس جاورجيوس (الخضر) والجامع العمريّ الكبير في اللدّ، وحيّ الجمل في الرملة، تحوَّلت إلى غيتوات مسيَّجةٍ بالأسلاك الشائكة

ومقفلة، يحرسها الجنود الإسرائيليُّون.

جميع المدن تعرَّضت للمذابح والتطهير العرقيّ، لكنْ في اللدّ جرت المذبحة الكبرى، فقد امتلأت جدران جامع دهمش بأشلاء نحو مئةٍ وخمسين فلسطينيًّا قُتلوا بسلاح إسرائيليٍّ مضادٍّ للدروع. وكانت شوارع اللدّ مسرحًا للقتل وأمكنةً لمسيرة الطرد الكبير سيرًا على الأقدام في الوعر، وسط حرّ تمُّوز / يوليو 1948، فمات كثيرون في العراء جوعًا وعطشًا وإعياءً، وتُركت جثثهم في الفلاة.

ما علاقة موسى حسُّونة بهذا التاريخ؟

لا علاقة لموسى بموضوعنا، هذا ما اعتقده الشابّ الذي كان عائدًا إلى منزله بعد قيامه بزيارةٍ لأحد أقربائه، فوجد نفسه عالقًا وسط مجموعةٍ من شبِّيحة المستوطنين المسلَّحين الذين قتلوه لأنَّه عربيٌّ فلسطينيّ.

ذنبه الوحيد أنَّه فلسطينيٌّ ولِدَّاويّ، لا أكثر.

هل كلّ لدَّاويٍّ مذنبٍ؟

ما هذا المنطق؟

لا بدَّ من أنَّ هناك سرًّا وراء مقتل هذا الشابّ.

وأنا سأعترف لكم بهذا السرِّ الذي عايشته طويلًا في سياق بحثي عن «أولاد الغيتُّو» في اللدّ.

أطلق مالك حسُّونة اسم والده موسى على ابنه البكر.

سرّ موسى القتيل والشهيد هو اسمه.

فأنا أعرف أنَّ موسى حسُّونة الجدّ، شهد مذبحة اللدّ في سنة

1948، وكان أحد الناجين الذين أقاموا في غيتُّو المدينة.

ولمَن لا يعرف، فقد عاش فلسطينيُّو غيتُّو اللدّ عامًا ونصف العام في شروطٍ لاإنسانيَّة، وكانوا يدحرجون براميل المياه من بئرٍ في بيَّارةٍ تبعد نحو كيلومترٍ عن حيِّهم الذي يُشبه قفصًا مسيَّجًا بالأسلاك الشائكة. قسمٌ من شبَّانهم أُجبر، بحراسة الجيش الإسرائيليّ، على نهب بيوت المدينة، أي نهب بيوتهم، وكانت المنهوبات توضع في شاحناتٍ تنقلها إلى تلّ أبيب، وقسمٌ آخر كان مكلَّفًا بلمِّ الجثث من شوارع المدينة ورميها في مقابر جماعيَّة.

لا أعرف بالضبط في أيِّ واحدةٍ من هذه المجموعات أُجبر موسى على العمل، لكنْ ما أعرفه هو أنَّ هذه التجربة المريرة تركت بصماتها على روح الرجل الذي ظلَّ يحسّ بوخز الأسلاك في عينيْه حتى وفاته.

موس الشابّ ينتمي إلى جيل الأحفاد الذين قرَّروا أن ينسوا هذا الماضي، لكنَّه اكتشف وهو يتلقَّى الرصاصات القاتلة أنَّ الماضي لم يمضِ، وأنَّ الغيتُّو يغرس أسلاكه في روحه.

هل يفسِّر هذا المشهدُ الدمويُّ لماذا وكيف انفجر الغيتُّو الفلسطينيّ المسيَّج بالأسرلة منذ إعلان دولة إسرائيل، وانخرط في انتفاضة القدس، وشكَّل درعًا للضفَّة وغزَّة؟

أم علينا أن نقرأ خريطة الأسى والمقاومة في حيِّ الشيخ جرَّاح الذي يدور فوق أرضه فصلٌ جديدٌ من فصول النكبة الفلسطينيَّة؟

يجب ألَّا نُخطئ التأويل، فالشيخ جرَّاح لا يذكِّر بل يشير، ذلك بأنَّ النكبة ليست ماضيًا نتذكَّره، بل حاضرٌ نعيشه. النكبة مسارٌ لم يتوقَّف منذ سنة 1948. والانفجار المقدسيّ جاء بعد تمادي السلطات الإسرائيليَّة في احتقار الألم الفلسطينيّ والأسى العربيّ، ثم قيامُ أنظمةِ عار أبراهام بالتمادي في الحماقة، الأمر الذي جعل نتنياهو يعتقد أنَّ افتراس القدس ممكن، وأنَّ هذا الافتراس سيعبِّد له الطريق إلى البقاء رئيسًا للحكومة.

انتفض الغيتُّو كي يقول إنَّ الضحيَّة قرَّرت أن تتوقَّف عن أداء دور الضحيَّة التي يقع عليها اللوم، وإنَّ فلسطين لم تمت لأنَّ شعبها يرفض أن يندثر.

الحكاية الخامسة: شجرة الموت

لا أعرف حكاية عائلة الكولك أو حكاية عائلة أبو عوف في غزَّة. لكنْ ما أعرفه، وسبق أن نشرته وسائل إعلام عربيَّةٍ وإسرائيليَّة، هو أنَّ هاتين العائلتيْن أُبيدتا في القصف الإسرائيليّ لغزَّة.

«حارس الأسوار» الإسرائيليّ، الذي يدَّعي أنَّه يمتلك حقَّ الدفاع عن النفس في مواجهة التهديد الذي يشكِّله «الإرهاب» الفلسطينيّ، ارتكب مذبحةً ضدَّ المدنيِّين في غزَّة.

خلال القصف الكثيف لثلاثة مبانٍ في شارع الوحدة في غزَّة، يوم الأحد 16 أيَّار / مايو 2021، أُبيدت عائلتان بشكلٍ شبه كامل: عائلة أبو عوف وعائلة الكولك.

أفراد عائلة أبو عوف القتلى هم: الأب أيمن، وهو طبيبٌ

في مستشفى الشفاء، وولداه توفيق 17 عامًا وتالا 13 عامًا، وقريبتان هما ريم 41 عامًا وروان 19 عامًا. وُجدت جثث هؤلاء مباشرةً بعد نهاية القصف. وفي المساء، عُثر على جثثٍ إضافيَّةٍ لأفراد العائلة: صبحيَّة 73 عامًا وأمين 90 عامًا وتوفيق 80 عامًا ورجاء وأطفالها الثلاثة: ميرا 13 عامًا ويزن 12 عامًا ومير 9 أعوام.

وفي المبنى المجاور، أُبيدت عائلة الكولك: فوَّاز أمين محمَّد الكولك 63 عامًا، وأربعةٌ من أبنائه: عبد الحميد 23 عامًا وريهام 33 عامًا وبهاء 49 عامًا وسامح 28 عامًا وزوجته آيات 19 عامًا وطفلهما قُصيْ 6 أشهر، فضلًا عن أمل جميل سلامة الكولك 42 عامًا وثلاثة من أبنائها: طاهر 24 عامًا وأحمد 16 عامًا، وهناء 15 عامًا، كما قُتل محمَّد معين محمَّد الكولك 42 عامًا وشقيقه عزَّت 44 عامًا وطفلاه زيد 8 أعوام وآدم 3 أعوام. ووُجدت جثَّتا دعاء عمر عبد الله الكولك 39 عامًا وسعديَّة يوسف ضاهر الكولك 84 عامًا.

بدلًا من رسم شجرة العائلة، مثلما يفعل كثيرٌ من العوائل «العريقة» في بلادنا، صار من الممكن رسم شجرة الموت العائليَّة التي تضمّ ثلاثة أجيال.

شكرًا لـ «حارس الأسوار» الإسرائيليّ الذي اخترع للفلسطينيِّين شجرةً مرسومةً بالدم، محوِّلًا ذاكرة نكبتهم إلى حاضر.

كيف نقرأ هذه الإبادة؟

هل نستطيع أن نبتلع الادِّعاء الإسرائيليّ أنَّها مجرَّد خسائرَ جانبيَّةٍ في الحرب على «مترو حماس»؟

يميل التحقيق الذي نشرته المؤسَّسة الحقوقيَّة الإسرائيليَّة بيتسيلم (B'tselem) إلى أنَّ محو سبعين عائلةٍ فلسطينيَّةٍ في الحرب ضدَّ غزَّة في سنة 2014 كان متعمَّدًا، كما أنَّ عميرة هاس في مقالتها في «هآرتس»، 19 أيَّار / مايو 2021، تُشير إلى حقيقة أنَّ اتِّفاق أوسلو فرض على وزارة الداخليَّة الفلسطينيَّة أن ترسل إلى الجانب الإسرائيليّ معلوماتٍ تفصيليَّةً، وخصوصًا عن الولادات الفلسطينيَّة التي يجب تسجيلها لدى الطرف الإسرائيليّ كي يتسنَّى للفلسطينيِّين نيل تذاكر الهويَّة. «من الواضح أنَّ الجيش كان يعلم أسماء الأطفال والنساء والشيوخ وأعدادهم في كلِّ مبنى سكنيٍّ تمَّ قصفه». الطيَّارون الإسرائيليُّون هم مجرمو حرب نفَّذوا جرائمَ ضدَّ المدنيِّين بأوامرَ من رؤسائهم الذين كانوا يعرفون كلّ شيءٍ عن ضحاياهم، حتى أرقام هواتفهم.

لماذا؟

الجواب عن هذا السؤال سنجده في خطابٍ تأبينيٍّ ألقاه موشيه ديان في كيبوتس ناحال عوز في سنة 1956، حين كان رئيسًا لأركان الجيش الإسرائيليّ.

الحكاية السادسة: روعي روتنبرغ

في سنة 1951، أُنشئ كيبوتس ناحال عوز على أنقاض قرية خربة الوحيديّ، وهي واحدةٌ من 45 قريةٍ ومدينةٍ في قضاء غزَّة تمَّ تدميرها وتهجير سكَّانها.

(لِمَن يريد أن يعرف المزيد عن ظروف تهجير سكّان هذه القرى، والتي جرت أغلبيَّتها بعد نهاية حرب النكبة وتوقيع اتّفاقيَّات الهدنة في سنة 1949، فإنَّنا نُحيله إلى رواية الكاتب الإسرائيليّ س. يزهار «خربة خزعة»، فهي روايةٌ شبه وثائقيَّة وفيها كثيرٌ من ملامح السيرة الذاتيَّة).

كيبوتس ناحال عوز كان عند تأسيسه مستعمرةً عسكريَّةً أسَّستها وحدات ناحال في الجيش الإسرائيليّ، كي يكون خطّ دفاعٍ في مواجهة الفلّاحين الفلسطينيِّين الذين طُردوا من قراهم، وصاروا لاجئين في غزَّة.

في آذار / مارس 1956، قُتل روعي روتنبرغ، وهو أحد الضبَّاط الأمنيِّين الذين كانوا يقومون بحراسة الكيبوتس، على أيدي فدائيِّين فلسطينيِّين تسلَّلوا من غزَّة.

في 2 أيَّار / مايو 2016، نشرت صحيفة «القدس العربيّ» مقالًا مأخوذًا من صحيفة «يديعوت أحرونوت»، يروي فيها بوعاز، 60 عامًا، وهو نجل الضابط الإسرائيليّ القتيل، حكايته بعد مقتل والده.

قال بوعاز: «مات جدِّي والد أبي بعد موت ابنه، أمَّا والدتي التي لم تتزوَّج ثانيةً فماتت مريضةً، أنا هاجرت إلى تايلاند بحثًا عن السكينة. صدمة موت والدي لم تفارقني. لقد تعبت من رواية أبي حتى إنَّني لم آخذ صورته معي، لأنَّني لم أرد أن أصطحب معي الكوابيس».

قال بوعاز: «إنَّ الحرب مع الفلسطينيِّين لا تنتهي، وأنا

أحمل الكراهية للغزّيِّين منذ طفولتي».

نحن أمام مأساةٍ شخصيَّةٍ طبعًا، لكنْ كيف نفهم هذه المأساة؟

هل يجب أن نعتبر فلَّاحي خربة الوحيدي الذين طُردوا من قريتهم «إرهابيِّين ومخرِّبين»، مثلما يريدنا القاموس الإسرائيليّ أن نفعل، أم علينا أن نبحث عن جوابٍ مختلف؟

موشيه دايان أعطانا الجواب في خطابٍ بليغٍ ألقاه في مأتم روعي، وأنا الآن أنقل مقاطع من خطابه مثلما نشرتها «يديعوت أحرونوت»:

فجر أمس قُتل روعي، سكينة الصباح الربيعيّ بهرت عينيْه، فلم يرَ الذين انتظروه في كمينٍ إلى جانب أثلام الحقل.

اليوم لن نلوم القتلة، أو نشكو من كراهيَّتهم الشديدة لنا. إنَّهم يُقيمون منذ ثمانية أعوامٍ في مخيَّمات اللاجئين في غزَّة، ويرون بعيونهم كيف نقوم بتحويل أراضيهم وقراهم، حيث سكنوا وسكن آباؤهم وأجدادهم، إلى ملكيَّةٍ لنا. علينا أن نطالب بدم روعي من أنفسنا لا من العرب في غزَّة.

كيف أغمضنا عيوننا ورفضنا أن نحدِّق لنرى قسوة مصير جيلنا؟ هل نسينا أنَّ مجموعة الشبَّان المُقيمين هنا في ناحال عوز يحملون على أكتافهم بوَّابات غزَّة الثقيلة، وهي بوَّابات تزدحم خلفها بحارٌ من الكراهية والرغبة في الانتقام؟

نحن جيلٌ استوطن الأرض، ولولا الخوذة الفولاذيَّة والمدفع لما استطعنا زراعة شجرةٍ واحدةٍ أو بناء بيت.

علينا ألّا نرتدع ونحن نرى الكراهية التي تشعل حيوات مئات ألوف العرب الذين يعيشون حولنا.

هذا هو مصير جيلنا وهذا خيارنا.

روعي الفتى الذي غادر تلّ أبيب ليشيِّد له منزلًا على أبواب غزَّة ويكون سورًا لنا، أعمى ضوءُ قلبه عينيْه فلم يرَ بريق السكِّين. الشوق إلى السلام صمّ أذنيْه فلم يسمع صوت القتل المتربِّص به، ولم تتَّسع كتفاه لأبواب غزَّة الثقيلة فصرعته.

وصف شكري عرَّاف أطلال قرية «خربة الوحيدي» بالكلمات التالية: «خربة الوحيدي: تقع إلى الشرق من البريج / غزَّة، فيها بقايا أبنيةٍ عربيَّةٍ من حجرٍ مهدومةٍ تمامًا، وفيها ثلاث جمَّيزاتٍ وسور» («المواقع الجغرافيَّة في فلسطين: الأسماء العربيَّة والتسميات العبريَّة»، بيروت: مؤسَّسة الدراسات الفلسطينيَّة، 2004).

لا أدري ماذا حلَّ بالجمَّيزات الثلاث، لكنْ ما أعرفه هو أنَّ مستعمرة ناحال عوز لا تزال في مكانها، ويُقيم فيها نحو 360 مستوطنًا، وأنَّ القرية الفلسطينيَّة المدمّرة لا تزال أطلالًا.

في مقالته: «نظرة دونيَّة إلى الفلسطينيِّين» («هآرتس» 3 حزيران / يونيو 2018)، يُشير الشاعر الإسرائيليّ يتسحاق ليئور إلى خطاب ديان في ناحال عوز بصفته تعويذةً للبؤس: «يحبُّون في اليسار أن يقتبسوا تأبين ديان على قبر روعي روتبرغ. هذا التأبين هو صلب البؤس الصهيونيّ: نحن نُطرد، وأنتم تحاولون الردّ، عندها علينا أن ندافع عن أنفسنا من (المتسلِّلين)، (الفدائيِّين)،

(المخرِّبين) وسائر (الغرباء): الآن هم (حمساويُّون) على أسوار الغيتُّو، ولهذا فإنَّ مصير المتظاهرين هو الموت. هذا هو الوعي الجماعي: (نحن بشرٌ وأنتم جراثيم).»

أمَّا بعد

أستطيع أن أتابع رواية الحكايات إلى ما لانهاية، فالحكاية تستولد الحكاية. أنا لا أروي حكايةً انتهت، الحكاية الفلسطينيَّة تدور هنا والآن، على بوَّابات غزَّة، وفي شوارع القدس، وفي المدن والقرى المدمَّرة أو المحاصرة بالمستعمرات.

الحكايات كالمعاني «مطروحةٌ في الطريق»، كما علَّمنا الجاحظ، وعلينا التقاطها وجمعها وروايتها كي نبني مرايا أروحنا.

المسألة ليست في أن ننسى أو لا ننسى، فالنسيان جزءٌ من آليَّة القدرة على تحمُّل مآسي الحياة والعيش في ظلالها.

نحن ككلّ البشر نريد أن ننسى.

يستطيع الإنسان أن ينسى الماضي، لكنَّه لا يستطيع أن ينسى الحاضر.

لقد صار الماضي على أيدي الإسرائيليِّين حاضرًا لا يمضي، فكيف ننسى وكيف نتذكَّر؟

أمَّا بعد،

ماذا جرى كي تكون انتفاضة القدس الكبرى محاولةً لترميم كلامٍ بدا مكسورًا ومهشَّمًا؟

لقد انكسر كلام الفلسطينيّين وكلام شعوب المشرق العربيّ في لحظتيْن متداخلتيْن.

اللحظة الأولى اسمها التحايل على الحاضر.

لم يبدأ هذا التحايل باتّفاق أوسلو الذي كان تلفيقًا لسلامٍ كان موقِّعوه يعلمون أنّه لن يأتي. فهو اتّفاقٌ لم يعالج شيئًا، حتى إنَّ إسرائيل لم تعترف بحقِّ تقرير المصير للشعب الفلسطينيّ، وتابعت بناء المستعمرات وحذفت القدس واللاجئين إلى اتّفاقٍ نهائيٍّ مستحيل. وفي ظلِّ الغطرسة والشعور بالتفوُّق والموج الفاشي الذي بدأ يجتاح إسرائيل منذ سنة 2000، انفجرت الانتفاضة الثانية.

كما أنَّه لم يبدأ من هيمنة لغة الانقلاب العسكريّ ومصادرتها لقضيَّة فلسطين، بعدما تمَّ المحو الكامل لفلسطين عن الخريطة، عبر ضمّ الضفَّة الغربيَّة والقدس إلى إمارة شرق الأردن، وإلحاق غزَّة بالإدارة المصريَّة.

لقد قام الانقلابيُّون، وخصوصًا بعد هزيمة الخامس من حزيران / يونيو المروِّعة، وعقب أُفول الناصريَّة بعد موت جمال عبد الناصر في سنة 1970، بانتهاك فلسطين في سياق انتهاكهم الشامل للمجتمعات العربيَّة. لقد تمَّ تدمير البُنى الاجتماعيَّة على يد ضبَّاطٍ «قوميّين»، بحيث فقد المجتمع مناعته، وتشظَّى في أتون الغزو الأميركيّ للعراق في سنة 2003، ثم في المقتلة الوحشيَّة التي فرضها المستبدُّون على المشرق العربيّ، كمحاولةٍ أخيرةٍ لصدِّ رياح التغيير التي هبَّت مع انتفاضات الربيع العربيّ.

لم تكن هيمنة الدول النفطيَّة على المشرق العربيّ سببًا في انكسار الكلام، وإنَّما إحدى نتائجه. فمع تحطُّم حواضر العرب في الحروب التي شنَّتها الأنظمة على شعوبها، احتلَّ الخليج القيادة، وفرض في أتون الحصار الذي كانت تتعرَّض له القيادة الفلسطينيَّة في رام الله، ما سُمِّي مبادرة السلام العربيَّة التي كان بعض دول الخليج أوَّل مَن أعلن أنَّها صارت مِزَقًا.

التحايل على الحاضر بدأ عندما ساد افتراضٌ خطأٌ بأنَّ النكبة الفلسطينيَّة حدثت في سنة 1948، وانتهى الأمر، وأنَّ على المشرق العربيّ أن يُحدث انقلابًا في واقعه بحسب المؤرِّخ الدمشقيّ قسطنطين زريق، ومع هذا الانقلاب تبدأ المسيرة نحو العقلانيَّة والحداثة.

هذه المسيرة كانت ضروريَّةً، لكنَّها أغفلت طبيعة النكبة، فالنكبة لم تكن حدثًا وقع في الماضي، وإنَّما هي مسارٌ مستمرٌّ، وبهذا المعنى، فإنَّ الانقلابيِّين كانوا جزءًا من النكبة على الرَّغم من ادِّعاءاتهم بأنَّهم ردُّوا عليها.

إنَّ التحايل على الحاضر وانحناء الثقافة أمام الانقلاب، كانا جزءًا من انقلابٍ آخرَ قاد العرب إلى الحضيض، منذ تلك اللحظة التي رفع فيها الأميركيُّون وملوك النفط شعار الجهاد في أفغانستان، فغرقت بلاد العرب في العتمة والدم.

اللحظة الثانية اسمها الأوهام. من وهم السلام الذي حطَّم فلسطين في انقسامٍ سياسيٍّ مدمِّرٍ، إلى وهم الاستسلام الذي صنع لنا كائنًا مسخًا اسمه اتِّفاقيَّات أبراهام، إلى وهم الدخول في

محاور إقليميَّة، بحيث صارت إسرائيل حليفًا لبعض العرب، إلى وهم أبديَّة السلطة ولو فوق بحارٍ من الدماء.

في هاتين اللحظتيْن، انكسر الكلام، وبدت جميع وعود النهضة والحداثة أشبه بالوهم.

فعندما فقد الفلسطينيُّون قرارهم الوطنيّ المستقلّ، وفقد المشرق العربيّ تماسكه الثقافيّ والاجتماعيّ، عمّت عتمة اليأس المنطقة بأسرها.

أمَّا بعد،

إنَّ ما بعد اليأس يُعيد اليوم صوْغ فلسطين كفكرةٍ وشعبٍ ومشروعٍ للتحرُّر والحرِّيَّة.

ما بعد اليأس الذي لا ينهزم، لا يبشِّر بتفاؤلٍ ساذجٍ ومنفعل، فمقاومة الاستعمار الاستيطانيّ والانحطاط الأخلاقيّ، يحتاجان كي يثمرا على المستوى السياسيّ إلى بُنى اجتماعيَّةٍ في حاجةٍ إلى تأسيس.

كما يحتاجان إلى فكرٍ جديدٍ يُعيد صوْغ فكرة التحرُّر الوطنيّ كمشروع حرِّيَّة، وكنضالٍ من أجل إزالة الفكر الكولونياليّ وبقايا الفكر القومجيّ الذي مات. فكرٌ يُعيد صوغ حكاية جميع سكَّان فلسطين والمنطقة العربيَّة، فالحرِّيَّة تتَّسع للجميع.

يكفي أن تكون فلسطين في انتفاضتها الكبرى قد استعادت الأبجديَّة. وما علينا سوى أن نبني بهذه الأبجديَّة لغتنا، ونحرسها من الكلام المكرَّر والمكسور.

أين نحن من الإعراب؟(*)

كيف نقرأ إعراب الحاضر؟

وماذا طرأ على ركنَي الجملة الفعليَّة في نحو فلسطين وصرفها؟

وما موقع نائب الفاعل في واقعٍ سياسيٍّ التبستْ فيه المعاني؟

سيكون دليلي في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة قراءة إحدى قصائد راشد حسين: «دروس في الإعراب» (ديوان «أنا الأرض لا تحرميني المطر»، بيروت، 1976) حيث قدَّم المؤسِّس الأوَّل للشعر الفلسطينيّ الحديث اقتراحًا شعريًّا سمح له بإعادة تأويل النحو، في سياق رؤيته الشعريَّة.

(*) كلمة أُلقيت في اللقاء التكريميّ الذي نظَّمته جامعة بيرزيت في 24 أيَّار / مايو 2016، احتفاءً بنيل مؤلِّف «أولاد الغيتُّو ـ اسمي آدم» جائزة محمود درويش للإبداع. وقد نُشرت في «مجلَّة الدراسات الفلسطينيَّة»، العدد 107 (صيف 2016)، ص 14 ـ 17.

قدَّم راشد حسين في قصيدته «دروس في الإعراب» رؤيةً شعريَّةً لعلاقة الفاعل بالمفعول به، في الحاضر الفلسطينيّ. كان ذلك في زمن الوضوح، فالشاعر لم يطرح السؤال عن علاقة الفاعل بالمفعول به، إلَّا ليُعلن أنَّ زمن المقاومة قادرٌ على تحويل المفعول به فاعلًا، والفاعل مفعولًا به، أي أنَّ قراءته النحويَّة لم تكن سوى مدخلٍ لتأكيد ما صار ممكنًا على يد الفدائيِّين.

لم يعالج الشاعر انقلاب الأدوار على المستوى النحويّ فقط، بل جعل من علم النحو وسيلته إلى قراءة انقلاب الدور الاجتماعيّ أيضًا، فصار الطالب أستاذًا لأستاذه، ورضي الأستاذ بوضعه الجديد، بل احتفى به.

بعد يوم دخل الصفَّ المعلِّم / جاء فرحانًا وسرِّيًا كعطرِ البرتقالْ / كان في سبعينه طفلًا... فحيَّانا وقال / «وضعوا عدنانَ في السجن» / أعربيها يا صبايا / وأعربوها يا رجال / ففرحنا... وبكينا... وهتفنا / (عدنانُ): فاعلْ / (السجنُ): مفعولٌ به / وحرقنا النحوَ والصرفَ وأغلالَ القواعدْ / وتحوَّلنا نضالْ.

تحويل المفعول به إلى فاعل قد يكون مجرَّد استعارةٍ شعريَّة، لكنَّه يعبِّر عن تغيِّرٍ جذريٍّ في الحاضر، إذ سبق أن طلب المعلِّم من تلاميذه إعراب الجملة التالية: «سيِّدي يحلم بالثورة لكنْ لا يقاتل»، فأعربها تلميذه عدنان على الشكل التالي: «الثورة لا تجرّها الباء، لا يقاتل هي الحقيقة». غير أنَّ اعتقال عدنان، «الفلَّاح البلا أرض»، مثلما تصفه القصيدة، ينجح في قلب المعادلة النحويَّة بأسرها، ويسمح للأستاذ بأن يتعلَّم مع تلميذه

كيف يُعيد تأليف قواعد الصرف والنحو.

هذا الشعور العذب بأنَّ الأيَّام تُعلِّمنا أنَّ انقلاب الأدوار هو سمة الوجود، وأنَّ تحوُّلنا إلى أبناءٍ لأبنائنا هو تتويجٌ لمسيرة حياتنا، كان ممكنًا في قصيدة راشد حسين، لأنَّ الشاعر لم يحجب الفاعل أو يجهِّله، فترك ركنَي الجملة الفعليَّة، بحسب الاصطلاحات التي صاغها النحاة العرب، أي الفعل والفاعل في موقعهما، كما لم يحاول التفاصح بقدرته على اللعب البهلوانيّ باللغة، على ما درجت عليه العادة في الشعر العربيّ قبل بداية زمن الإحياء الذي مهَّد للنهضة الأدبيَّة.

الشاعر الفلَّاح قلب معادلة الإعراب، واكتشف أنَّ تغيير دلالات النحو يتمّ خارج علم اللغة، فتصير المقاومة فعلًا لغويًّا أيضًا، ويصير السجن مفعولًا به حتى عندما يكون عدد الأسرى الفلسطينيَّات والفلسطينيِّين سبعة آلاف.

سمح لي التأمُّل في قصيدة راشد حسين بأن أطرح أسئلةً على البُنى اللغويَّة التي نعيش فيها ونتنفَّسها ونعبِّر بها. لذا أدعوكم إلى محاولة النظر في البديهيَّات، لأنَّ إعادة النظر في البديهيَّات وتفكيكها وإخراجها من موقعها الثابت المتَّفق عليه، هو في رأيي شرط الثقافة النقديَّة التي لا حياة للمجتمع من دونها.

قادني راشد حسين إلى أسئلةٍ لا أعتقد أنَّها خطرت في باله وهو يكتب قصيدته، وتساءلتُ كيف تمَّت عمليَّة الاستبدال بين الفاعل والمفعول؟ وماذا لو جرى تجهيل الفاعل؟ فبدلًا من أن يكتب الشاعر: «وضعوا عدنانَ في السجن»، كان في إمكانه أن

يقول: «وُضع عدنانُ في السجن». الفرق بين الجملتيْن هو أنَّ الضمير المتَّصل في الأولى يُحدِّد الفاعل من دون أن يسمِّيه، لذا فإنَّ إعرابها بسيطٌ لأنَّ عدنان سيكون مفعولًا به، وعمليَّة نقله من وضعيَّته إلى وضعيَّة الفاعلِ ليست عمليَّة تصحيح للإعراب، بل نسفًا له. أمَّا في حالة الجملة الثانية، فإنَّ عدنانًا سيصير نائبًا للفاعل، ويفقد اسمه كمفعولٍ به، مع أنَّه لا يزال كذلك. ويُخيَّل لي أنَّ عمليَّة نقله الآن إلى وضعيَّة الفاعل ستكون أكثر صعوبةً.

الانتقال من وضعيَّة المفعول به إلى وضعيَّة الفاعل ممكن، شرط قيامنا بتجاوز قواعد الصرف والنحو، وهذا متاحٌ دائمًا إذا توافرت الإرادة، أمَّا نائب الفاعل فإنَّ وضعيَّته الملتبسة تشلّ الإرادة لأنَّها وضعيَّةٌ كاذبةٌ توحي بما ليس فيها.

نائب الفاعل مسألةٌ حيَّرت النحاة العرب طويلًا؛ نجح ابن مالك في سكِّ هذا المصطلح في «ألفيَّته» في القرن السابع الهجريّ (الثالث عشر الميلاديّ)، محرّرًا نائب الفاعل من الالتباسات التي رافقت أسماءه المتعدِّدة. فسيبويه (القرن الثامن الميلاديّ) أطلق عليه تعبير «المفعول الذي لم يتعدَّ إليه فعل فاعل»، وسمَّاه الفرّاء (القرن التاسع) «ما لم يُسمَّ فاعله»، لكنَّ النحاة أجمعوا على الاسم الجديد الذي صاغه ابن مالك، وتحوَّل إلى ركنٍ من أركان الجملة الفعليَّة.

وعلى الرَّغم من اعتبار نائب الفاعل هو ما ينوب عن الفاعل في إسناد الفعل إليه، لكنَّه لا يحلّ مكانه، والتركيز على وجوب حضور نائب الفاعل في حال تجهيل الفعل، فإنَّ نائب الفاعل يحضر في حالاتٍ متعدِّدةٍ كالاسم المفعول والاسم المنسوب

والمصدر المؤوَّل، لكنَّني لا أريد الدخول في هذه التفصيلات، لأنَّ بحثي الآن يتركَّز على علاقة الفاعل بالمفعول به، وعلى الافتراض الأوَّليّ الذي يعرفه كلّ ملمٍّ بلغة العرب، وهو أنَّ المفعول به ينتحل اسم الفاعل في صيغة الفعل المجهول.

من المرجَّح أنَّ النحاة العرب اضطرُّوا إلى استنباط هذا الانتحال نتيجة افتراضهم أنَّ رُكنَي الجملة الفعليَّة هما الفعل والفاعل، وبسبب غياب الفاعل أو تغييبه، اضطرُّوا إلى اختراعه.

أمَّا عن الحالات التي يجري فيها حذف الفاعل فمتعدِّدة، تبدأ بعدم القدرة على معرفته، وتشمل الخوف منه وتعظيمه أو تحقيره.

هذا ما نتعلَّمه في علم النحو، لكنْ إذا أردنا إحراق الصرف والنحو على طريقة راشد حسين، فإنَّنا سنكتشف سببًا لم يخطر في بال النحاة من علماء الكوفة والبصرة، وسيقودنا الشاعر الفلسطينيّ، الذي قضى في نيويورك مختنقًا بالنار التي اشتعلت في غرفته الصغيرة، إلى افتراضٍ جديدٍ هو أنَّ تجهيل الفاعل قد لا يكون هو الهدف الحقيقيّ، بل قد يكون انتحال المفعول به لوضعيَّة الفاعل هو الجذر الذي يقود إلى انهيار المقاييس التي تتجاوز مسألة تجهيل الفاعل، وتؤدِّي إلى تعاون الضحيَّة، أي المفعول به، مع الجلَّاد والتنسيق معه، بحجَّة أنَّها إذا لم تكن فاعلًا كاملًا، فإنَّها على الأقلِّ نائب فاعل.

لكنْ قبل الوصول إلى هذه المسألة التي هي جوهر قراءتي لقصيدة راشد حسين، فإنَّني أودّ الإشارة إلى غياب صيغة نائب

الفاعل في اللغة العبريَّة، من دون أن يعني ذلك غياب الفعل المجهول. وأنا مدينٌ بمعلوماتي عن الفعل العبريّ المجهول لصديقي الروائيّ المِلفان أنطون شمَّاس.

نجد في العبريَّة صيغة نِفْعال (انفعل بالعربيَّة)، كأن نقول «نِهراج» أي قُتل أو اِنقتل (بالعامِّيَّة)، ويُستخدم هذا الفعل كثيرًا في الأخبار حين يُقتل الفلسطينيُّون، كأنَّ الفاعل مجهول، كما نجد صيغتيْن أخريَيْن هما: فُعَّال (فُعِّلَ بالعربيَّة) وهوفْعال (أُفعِلَ بالعربيَّة).

لن أتوقَّف إلَّا عند صيغة نِفعال، لأنَّها تكشف لعبة تجهيل الفاعل. القاتل معروف، لكنَّه اختفى خلف ادِّعاء عدم المعرفة، أمَّا القتيل فلا حاجة إلى إخفائه، لأنَّ كشفه يصير مصدر فخرٍ للقاتل. لكنَّ المشكلة تقع حين يكشف القاتل عن وجهه ويتفاخر بفعلته، مثلما هي حال الرقيب في الجيش الإسرائيليّ إليور عازاريا الذي أَعدم بدم باردٍ عبد الفتَّاح الشريف المصاب والملقى أرضًا في تلِّ الرميدة في الخليل في 24 آذار / مارس 2016. لقد بقي اسم القاتل محجوبًا بقرارٍ قضائيٍّ فترةً غير قصيرة، على الرَّغم من أنَّ الڤيديو الذي صوَّره عماد أبو شمسيَّة كان كافيًا للتعرُّف إليه. أصرَّ الإسرائيليُّون على صيغة «نِفعال»، لا لأنَّهم يعترفون بالقتيل كنائب للفاعل، وهذه صيغةٌ ليست موجودةً في إعرابهم، بل لأنَّهم أَرادوا تأجيل الحقيقة التي مزَّقت القناع «الديموقراطيّ» الذي لم يعد التيَّار القوميّ ـ الدينيّ ـ الفاشيّ بحاجةٍ إليه.

أكتفي بهذه الإشارة السريعة لأعود إلى مأزق نائب الفاعل في

الثقافة الفلسطينيَّة. أستطيع تفهُّم الأسباب النفسيَّة لانتحال هذه الصفة، في زمن الغيبوبة التي تجتاح البنى السلطويَّة بمختلف أشكالها، لكنَّني لا أستطيع تجاهل الحقيقة النحويَّة التي تقول إنَّ شرط وجوب نائب الفاعل هو الفعل الذي يُنسب إلى مجهول. وهنا يقع المأزق، فالفاعل معلومٌ ولا يستطيع نائب الفاعل تجهيله أو تجاهله. وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنَّ نائب الفاعل لا محلَّ له من الإعراب، وأنَّه مجرَّد غطاءٍ لا يخفي، وحجابٍ لا يحجب.

تخيَّلوا معي لو أنَّ عدنان (بطل قصيدة راشد حسين) وجد نفسه في هذه الوضعيَّة. هل يرضخ عدنان لقواعد نحو الهزيمة ويرضى بأن يكون نائبًا لفاعل يقتله؟ أم سيعلن مرَّةً ثانيةً أنَّه سيتحوَّل إلى الفاعل ويقود أساتذته إلى إحراق قواعد نحو الاستسلام؟

مكتبة
t.me/soramnqraa

مات الشاعر(*)

1

في آخر مكالمةٍ هاتفيَّةٍ، سألني محمود درويش عن رأيي في قصيدته الأخيرة «لاعب النرد»، فقلت له، كعادتي في ممازحته، إنَّه صار يكتب مثل الشعراء، وأخبرته حكايةً عن أبي العلاء المعرِّي. قلت إنَّ شاعر المعرَّة، كان في نقده الأدبيّ يُسمِّي الشعراء كلّهم بأسمائهم، لكنَّه حين يصل إلى أبي الطيِّب المتنبِّي لا يسمِّيه، بل يُطلق عليه اسم الشاعر، مع ألـ التعريف. سمعت ضحكته آتيةً من البعيد الأميركيّ. وعندما سألته عن الجراحة التي سيجريها في الشريان الأبهر، قال إنَّ الطبيب أكَّد له أنَّ الخطر لا يتجاوز الواحد في المئة.

(*) نُشرت في «الملحق» (ملحق جريدة النهار اللبنانيَّة)، الأحد 17 آب / أغسطس 2008.

هل صدَّق الشاعر طبيبه أم أنَّه قرَّر الذهاب إلى الموت بدلًا من انتظاره؟

لا أحد يملك الجواب عن هذا السؤال، فالشاعر كان يملك براءة الأطفال التي تخفي مكرهم. ولم يبح بسرّه الأخير إلى أحد. كان يروي لأصدقائه أنّه لم يعد قادرًا على احتمال قنبلةٍ موقوتةٍ في صدره، وأنَّه قرَّر إجراء العمليَّة، على الرَّغم من نصائح طبيبه الفرنسيّ الذي كان أجرى له جراحةً مشابهةً من حيث خطورتها في سنة 1998، كانت نتيجتها قصيدةٌ كبرى عنوانها «الجداريَّة».

منذ عشرة أعوام، يعيش محمود درويش في «حضرة الغياب». يقف عاجزًا أمام شريانه المعطوب، ويكتب أجمل دواوينه ونصوصه استعدادًا للموت. عندما أعطاني مخطوط عمله النثريّ الذي يرثي فيه نفسه، أُصبتُ بالذهول. سألته ماذا يفعل بنفسه وبنا؟ ثم قلت له، مازحًا، ماذا نكتب بعد موتك؟ فروى لي حكايته مع كمال ناصر بعد اغتيال كنفاني.

لو سأله صحافيٌّ عن دلالات نصّه هذا، لكرَّر عليه إجابته في «الجداريَّة»، بأنَّ الفنون قهرت الموت، لكنَّ الشاعر كان يعرف أنَّه سيموت وهو يهزم الموت، لذا قرَّر أن يلاعب الموت ويتلاعب به، في الصراع الكبير بين موسيقى الكلمات وصمت الغياب.

روى درويش أنَّه فُوجئ بالشاعر الفلسطينيّ كمال ناصر يدخل عليه مكتبه في مركز الأبحاث الفلسطينيّ غاضبًا وهو يحمل مقال الرثاء الذي كتبه الشاعر بعد اغتيال كنفاني. رمى كمال ناصر

المقال على الطاولة، وسأل معاتبًا: ماذا ستكتب عن موتي بعدما كتبت كلّ شيءٍ في هذا المقال؟

في سنة 1973، حين اغتال الإسرائيليُّون كمال ناصر وكمال عدوان ومحمَّد يوسف النجَّار، كتب محمود قصيدة العرس الفلسطينيّ، حيث «لا يصل الحبيب إلى الحبيب إلَّا شهيدًا أو شريدًا».

ينطلق سؤال القلق الدرويشيّ من فرضيَّة المعلَّقات: «هل غادر الشعراء من متردّم؟»، كأن الشاعر العربيّ يقف مذهولًا أمام «الصاحب» أو الجنِّيّ الذي يملي عليه كلامًا جديدًا، على الرَّغم من أنَّ الشعراء الذين سبقوه قالوا كلّ شيء. لكنَّ درويش لم يستسلم لذهوله بكلامه الجديد وحدسه الشعريّ المدهش، وطراوة زهر اللوز في موسيقى شعره، والماء الذي يرقِّق كلماته، وإنَّما أضاف إليها قدرته الواعية على تلخيص الشعر العربيّ الحديث بأسره، قبل أن يرفع أشرعته للسفر إلى الشعر كلّه، من قدماء اليونان إلى نيرودا.

كان فيه شيءٌ من المتنبِّي الذي لخَّص شعر زمنه. لكنَّ الفرق بين الشاعر الحديث والشاعر القديم هو أنَّ الأوَّل رفض السلطة عندما أتته من دون جهد، بينما أرهق الثاني حياته كلّها بحثًا عن سرابها. وأنَّ الأوَّل كان بداية الشعر الذي يصنع الأرض على الرَّغم من غربته عنها، بينما بقي المتنبِّي تائهًا في وعود الكلمات. لم يجد درويش الأرض التي صنعها بكلماته قبل أن تتحوَّل إلى واقعٍ ملموس، فقد بقي درويش في فلسطين التي عاد إليها من دونٍ عودةٍ حقيقيَّة، غريبًا في بلده، مع أنَّه كان سيِّد الكلمة فيها،

بصفته أميرًا للكلام، وهي الصفة التي أطلقها الخليل بن أحمد على الشعراء. كان غريبًا لأنَّ فلسطين صارت غريبةً عن نفسها.

اثنان صنعا اللغة الفلسطينيَّة، الأوَّل روائيٌّ من عكَّا، صار لاجئًا في سورية ثم في لبنان، وتشظَّى جسده في الحازميَّة بالقرب من بيروت. والثاني شاعرٌ من البروة في قضاء عكَّا، لجأ إلى لبنان في سنة 1948، ثم تسلَّل بعد عامٍ أمضته العائلة في ثلوج جزِّين، عائدًا إلى الجليل. كنفاني صنع حكاية العودة الافتراضيَّة إلى حيفا، بينما لم يعد درويش إلَّا إلى جزءٍ من وطنه. كان كنفاني صانع بدايات اللغة، بينما بلور درويش الحكاية في نَفَسٍ غنائيٍّ ـ ملحميّ. ولم يكتمل التأسيس إلَّا حين أضاف إليه إدوارد سعيد فكره النيِّر وثقافته الموسوعيَّة المدهشة، ونكَّهه إميل حبيبي بالسخرية السوداء في «متشائله».

المؤسِّسان ماتا انفجارًا. كنفاني قتله الإسرائيليُّون، ودرويش انفجر من الداخل. الأوَّل لم يخشَ الموت، والثاني ذهب إلى مغامرته الأخيرة مع الموت بإرادته.

«ماذا لو خسرنا الجولة يا صاحبي؟» أردت أن أقول، وأنا أُبدي رفضي ثم تردُّدي أمام قرار إجراء الجراحة في هيوستن، تكساس.

الحكاية بدأت في بيروت، منذ عامَيْن. جاء محمود حاملًا معه صور الأشعَّة لشريانه الأبهر الذي توسَّع إلى حدود خطر الانفجار. ذهبنا إلى أطبَّاء القلب في «أوتيل ديو»، ومستشفى الجامعة الأميركيَّة، وكانت الآراء متطابقةً بشأن الخطر الداهم،

وصعوبات الجراحة، بعد جراحةٍ أُجريت منذ ثمانية أعوام، وكادت تودي بالشاعر.

ثم ذهبنا إلى باريس، فأخذت ليلى شهيد موعدًا من الطبيب الفرنسيّ الذي أجرى الجراحة الأولى، وكان تقديره أنَّ الشريان لم يصل إلى حدود الانفجار، وطمأننا من دون أن يُخفي الخطر الذي يلوح في الأفق. يومذاك، احتفلنا في مطعم «الكوبول» الباريسيّ بالسمك. جاء اللقّز مستسلمًا ومشويًّا، وضعنا فوقه زيت الزيتون، وشربنا النبيذ الفرنسيّ الأبيض، واحتفلنا بالنجاة.

لكنَّ الموت بقي كامنًا، وأطلَّ برأسه من جديد مع بدايات هذا الصيف. ذهب الشاعر إلى باريس في تمُّوز / يوليو، وسمع من طبيبه كلامًا مخيفًا. ضحك وهو يروي لي أنَّ الطبيب أخبره أنَّ شارل ديغول كان مُصابًا بالمرض نفسه، وأنَّ الرئيس الفرنسيّ الراحل فضَّل انتظار الموت رافضًا إجراء الجراحة. «يعني دار درويش زيّ دار ديغول»، قال الشاعر ممازحًا طبيبه. لكنَّه بعد شيءٍ من التردُّد، قرَّر الذهاب إلى هيوستن برفقة أكرم هنيَّة وعلي حليلة، لإجراء الجراحة الخطرة.

سألته عن احتمالات الخسارة، لكنَّ الرجل لم يجاوب. رأيت في ظلال عينيْه الرماديَّتيْن الخضراويْن، حيرةَ مَن لا يعرف كيف يجيب عن سؤالٍ لن يكون في استطاعة الخاسر سماعه.

مرَّةً سألته عن لون عينيْه، وكان ذلك بعد رحلتنا إلى جزِّين. يومذاك ذهبنا معه، باسكال فغالي وماهر جرَّار وأنا، إلى البلدة التي أتاها طفلًا لاجئًا في سنة 1948. كان يبحث عن ذكريات

الذاكرة، في البلدة اللبنانيَّة التي جاءها في السابعة من عمره، بعد سقوط قريته البروة مرَّتيْن في أيدي الإسرائيليِّين. مشينا في الطرق، لكنَّنا لم نهتدِ إلى البيت الذي عاشت فيه العائلة. وسط البحث، التفت إليَّ، وقال: «بلاش ذكريات، الكبَّة النيَّة أفضل من الذكريات»، وذهبنا إلى مطعم يشرف على وادٍ سحيق، وأكلنا الكبَّة، وشربنا العرق البلديّ، واستمعنا إلى حكايات الكبَّة النيئة الجليليَّة التي تصنعها حوريَّة، والدة الشاعر. وعادت ذكريات الذاكرة لتروي عن القرية الفلسطينيَّة التي جرف الإسرائيليُّون بيوتها، وأقاموا على أرضها كيبوتسًا لليهود اليمنيِّين، وكيف وجدت العائلة العائدة تسلُّلًا نفسها في العراء، فذهبت للإقامة في قرية دير الأسد، قبل أن تنتقل إلى قرية الجديدة. أخبرنا عن المغنِّي الأعمى الذي عثرنا عليه في ديوان «لماذا تركت الحصان وحيدًا؟»، وعندما سألته عن سقوط البروة مرَّتيْن، قال إنَّه لا يذكر ذلك، لأنَّ النكبة تتراءى له ككابوسٍ طفوليٍّ غامض الملامح.

سقطت البروة مرَّتيْن. في 11 حزيران / يونيو 1948، اجتاحها لواء كرملي. طرد سكَّانها الذين التجأوا إلى الحقول المجاورة، لكنَّ أهل البروة قرَّروا العودة إلى قريتهم من أجل حصاد محاصيلهم. فعادوا إلى القرية بالعصيِّ والمعاول وما تيسَّر من أسلحةٍ في 22 حزيران / يونيو، لكنَّهم اضطرُّوا إلى تسليم القرية إلى جيش الإنقاذ الذي انسحب منها بعد أسبوعٍ تحت ضغط عمليَّة «ديكل».

لم يبقَ من تفصيلات الحكاية سوى الواقع الوحشيّ الذي جعل الشاعر يصرخ: «وأنا أسيلُ دمًا وذاكرةً أسيل».

هذا التزاوج الذي صنع من الذاكرة دمًا، هو الحكاية التي صاغها درويش حاملًا رائحة القمح الجليليّ، كي يطلب إلى مشيِّعيه ألَّا يضعوا على نعشه سوى سبع سنابل وشقائق النعمان: «فيا موت انتظرني ريثما أُنهي / تدابير الجنازة في الربيع الهشّ / حيث وُلدت، حيث سأمنع الخطباء / من تكرار ما قالوا عن البلد الحزين / وعن صمود التِّين والزيتون في وجه / الزمان وجيشه. سأقول: صبُّوني / بحرف النون، حيث تعبّ روحي / سورة الرحمٰن في القرآن. وامشوا / صامتين معي على خطوات أجدادي / ووقع الناي في أزلي. ولا / تضعوا على قبري البنفسج، فهو / زهر المحبطين يذكِّر الموتى بموت / الحبّ قبل أوانه. وضعوا على / التابوت سبع سنابل خضراء إن / وُجدت وبعض شقائق النعمان إن وُجدت...».

لن أسأل الخطباء لماذا لم ينفِّذوا الوصيَّة، فحين نخون الموتى نكون في اكتمال الخيانة، لكنَّ علاقة تشبيه الذاكرة بالدم من خلال الفعل وليس عبر أداة التشبيه، هي المؤشِّر إلى الحكاية الفلسطينيَّة، وإلى مأساة البروة، وهي واحدةٌ من مئات القرى الفلسطينيَّة التي دُمّرت وأُزيلت من الوجود.

لم أسأله ما إذا كان قد سرق القمح من أرضه التي طُرد منها. فالشاعر لم يكن روائيًّا كي يسرد، بل كان شاعرًا يلخِّص العالم ويعطيه لغته.

كانت الذاكرة مرسومةً على عينيْه الخضراويْن الرماديَّتيْن. سألته عن لون عينيْه، فنزع نظَّارتيْه ونظر إليَّ، ثم نظر إلى الأصدقاء والصديقات المتحلِّقين حوله، وقال إنَّه يحار في تحديد

اللون، فهو يحبّ الخريف مع أنّه وُلد في الربيع، وقال إنَّ الاخضرار الرماديّ فيه كثيرٌ من تلاوين الخريف، حيث يختلط الأخضر باحتمالاته.

لا أدري لماذا بدأتُ برواية حكاية لون العينيْن، ربَّما لأنِّي أردتُ أن أقول شيئًا عن علاقة الطفولة بالمكر، وعن شعوري الملتبس وأنا أرى كيف كان الشاعر قادرًا على الانتقال بينهما بسهولةٍ ورشاقة.

لكنَّ الحكاية تجدَّدت منذ عاميْن، حين أتى الشاعر إلى بيروت حاملًا ملفّه الطبِّيّ الذي أوصله إلى هيوستن. منذ تلك اللحظة، لم أعد أرى سوى الطفل الخائف من القدر. ليس صحيحًا أنَّنا لا نخاف، لكنَّ هذا الطفل أتى إلى بيروت حاملًا معه كتابه المدهش «في حضرة الغياب»، وكان يخبِّئ «أثر الفراشة»، ويستعدّ لإنجاز مجموعةٍ شعريَّةٍ جديدةٍ، نشر منها قصيدة «لاعب النرد»، وهي إحدى ذراه الشعريَّة.

روت ليلى شهيد أنَّه في لقائه الأخير مع طبيبه الفرنسيّ، سأل إلى متى يمهله الشريان الأبهر اللعين؟ قال إنَّه لا يريد شيئًا سوى القليل من الوقت من أجل إنجاز ديوانه الجديد.

هل اعتقد الشاعر أنَّ ديوانه انتهى، فذهب إلى جولته الأخيرة مع قلبه؟ ومَن قال له إنَّ الديوان انتهى؟

ذهب الشاعر إلى معركته الثالثة مع الموت باختياره. لا، لم يذهب إلى الموت، لكنَّه سبق الموت إلى موته. رضي بإجراء عمليَّة تمييل، للشرايين، ودخل إلى العمليَّة الجراحيَّة الكبرى التي

جرى فيها استئصال 30 سنتيمترًا من الشريان الأبهر واستبدالها، لكنَّه أوصى بألَّا يتركوه حيًّا في شكلٍ اصطناعيّ. كانت ذكريات التخدير الطويل في الجراحة الباريسيَّة قد تركت بصماتها المخيفة على «الجداريَّة»، إذ خُيِّل للشاعر أنَّه سجينٌ يتعرَّض للضرب، ورأى الممرِّضين والأطبَّاء على شكل جلَّادين ومحقِّقين يقومون بتعذيبه.

المفارقة المدهشة أنَّ جميع أعضاء الجسم الحيويَّة أُصيبت بالعطب جرَّاء انفجار جلطات الكولسترول التي انهمرت في كلِّ مكان. وحده القلب استمرَّ ينبض ويعمل بشكلٍ طبيعيّ. لو يستطيع القلب أن يحكي! لكنَّ القلب لا يحكي إلَّا شعرًا، ولم يكن هناك في غرفة العناية المركَّزة مَن يفهم لغة الشعر وإيقاع نبضات القلب، كي يروي لنا ما قاله الشاعر وهو يبحر في البياض الأسود الذي يشبه ثلج المتنبِّي في رحلته الوحيدة إلى جبال لبنان.

قال مارسيل خليفة جملةً مفيدة. قال إنَّ قصائد درويش تحمل معها موسيقاها، كأنَّها ليست في حاجةٍ إلى تلحين. هذه هي عروض الشعر الدرويشيّ. إنَّها موسيقى القلب التي تعيد نسج عروض الخليل، وتصنع منها أغنياتٍ للموت لا تموت.

2

حين أستعيد تهديدات إدوارد سعيد بأنَّه سيكتب روايةً كبرى، وكيف انتهى المشروع إلى كتابة سيرته الذاتيَّة الرائعة «خارج المكان»، أكتشف أنِّي لم أفهم إلَّا متأخِّرًا معنى قرار إدوارد سعيد التخلِّي عن كتابة الرواية. فالرواية هي حقل الأبطال الهامشيِّين

والفاشلين بامتياز، أمَّا المذكَّرات فهي حقل الناجحين. حين شرع إدوارد في كتابة سيرته التي صدرت بترجمةٍ عربيَّةٍ ممتازةٍ وقَّعها فوَّاز طرابلسي، لم يكن يمتلك الوقت للنجاح من خلال الفشل، فقدَّم إلى الأدبيْن الأميركيّ والعربيّ سيرةً ذاتيَّةً فذَّةً ومدهشة في قدرتها على التقاط التفصيلات، ورسم المصائر.

لكنَّ الشعر يمتلك الحيلة التي لا يمتلكها أيُّ فنٍّ كتابيٍّ آخر. هذا ما علَّمنا إيَّاه مالك بن الريب حين رثى نفسه:

تذكَّرت مَن يبكي عليّ فلم أجد

سوى السيف والرمح الردينيّ باكيا

يقولون لا تبعد وهم يدفنونني

وأين مكان البعد إلَّا مكانيا

يتفوَّق الشعر، لأنَّه يستطيع أن يروي الحكاية مثلما تفعل الرواية تمامًا، عبر الإيهام بأنَّ الحكاية يمكن أن تبدأ من البداية، كما أنَّ الشاعر يستطيع أن يخاطبنا من غيب ما بعد الموت، أي أن يتابع الحكاية حتى بعد نهايتها. الصوت النبويّ الذي يمتلكه الشعر هو جذر القطيعة بين الأدب والدين في الثقافة العربيَّة الكلاسيكيَّة، لكنَّ هذه مسألةٌ تحتاج إلى مبحثٍ خاصٍّ بها.

روى محمود درويش بداياته باقتضابٍ شديد، لكنَّه حين كتبها شعرًا تركها في الغموض الذي يليق بالشعر، وأقام حوارًا بين الرجل والطفل.

«عد طفلًا ثانيةً / علِّمني الشعر / وعلِّمني إيقاع البحر / وأرجع للكلمات براءتها الأولى / لِذْني من حبَّة قمح، لا من

جرح، لِذْني / وأعدني، لأضمّك فوق العشب، إلى ما قبل المعنى / هل تسمعني: قبل المعنى / كان الشجر العالي يمشي معنا شجرًا لا معنى / والقمر العالي يحبو معنا / قمرًا / لا طبقًا فضِّيًّا للمعنى / عُدْ طفلًا ثانيةً / علِّمني الشعر / وعلِّمني إيقاع البحر / وخذ بيدي / كي نعبر هذا البرزخ ما بين الليل وبين الفجر معًا / ومعًا نتعلَّم أولى الكلمات / ونبني عشًّا سرِّيًّا للدوريّ / أخينا الثالث / عُدْ طفلًا لأرى وجهي في مرآتك / هل أنت أنا / وأنا أنت؟ / فعلِّمني الشعر لكي أرثيك الآن الآن الآن / كما ترثيني!»

كان المثنَّى حيلة درويش الأخيرة لاكتناه العلاقة بين البداية والنهاية. الشاعر الحديث ينقسم اثنيْن، لا ليبكي، وإنَّما ليكتشف سرّ العلاقة المعقَّدة بين الموت والحياة، ولذا يدمجهما في نسيجٍ رؤيويٍّ، ويحوكهما في خيطانٍ متقاطعة.

تقول الحكاية إنَّ ابن البروة الذي أقام في دير الأسد، ودرس في كفرياسيف، كان شاعرًا منذ طفولته. وفي حكايةٍ أُخرى أنَّه كان يعشق الرسم. ابن اللاجئين في وطنهم، الذين تحوَّلوا من فلَّاحين إلى عمَّالٍ مياومين، لم يكن يملك ثمن أقلام التلوين فقرَّر أن يصير شاعرًا. تقول الحكاية إنَّ ابن الثانية عشرة دُعي إلى إلقاء قصيدةٍ في المدرسة. كتب قصيدةً عن طفلٍ فقد بيته واستولى الغرباء على أرضه. لم يكن الطفل يعرف أنَّ قصيدته ستُلقى في مناسبة ذكرى النكبة التي يسمُّونها هناك عيد الاستقلال. استُدعي في اليوم التالي إلى مقرّ الحاكم العسكريّ، حيث تمَّ تهديده بمنع أبيه من العمل، «ساعتها فهمت أنَّ الشعر أكثر جدِّيَّةً ممَّا أعتقد،

وكان عليَّ أن أختار بين مواصلة هذه اللعبة وبين التوقُّف عنها. وهكذا، علَّمني الاضطهاد أنَّ الشعر قد يكون سلاحًا».

في حكايةٍ أُخرى، أنَّ الفتى بدأ الكتابةَ بنسخ كتب الأدب العربيّ المعاصر على دفاتره، لأنَّ الكتب كانت نادرةً جدًّا.

أذكر أنَّنا كنَّا نسهر مع الكاتب المصريّ الكبير يوسف إدريس. قلت لمحمود إنَّ إدريس يشبه الكتَّاب، بكتفيْه العريضتيْن وسمرته وعينيْه الخضراويْن، وإنَّها المرَّة الأولى التي ألتقي فيها كاتبًا لا يخيّبني، فالكتَّاب في العادة، لا يشبهون ما نتخيَّله عنهم. نظر إليَّ درويش، وسألني: «وأنا، ألا أشبه الشعراء؟» قلت: «لا، أنت تشبه نجوم السينما!» في تلك الأمسية التي لا تُنسى، قال يوسف إدريس شيئًا عن ضرورة أن يكون التشبيه دقيقًا، وأعطانا مثلًا من إحدى قصصه: «يتشابهون كحبَّات المطر». التفت إليَّ درويش موشوشًا بيتًا من «أحمد الزعتر» يقول: «إنَّ التشابه للرمال وأنت للأزرق». سألني يوسف إدريس ماذا نقول، فرويت له السطر، فغمغم كلامًا غير مفهوم، لكنَّ الشاعر تدارك الموقف بأن روى أنَّه كان ينسخ قصص يوسف إدريس على دفاتره، وأنَّه من خلال النسخ تعلِّم الكتابة.

في حكايةٍ ثالثة، أنَّ البداية كانت مع قصيدة «بطاقة هويَّة»، وأنَّ صرخة «سجِّل أنا عربيّ» جعلت الشاعر ضميرًا لشعبه، وصوتًا للمأساة الفلسطينيَّة. وأنَّ الشابّ الذي انتقل إلى العمل في حيفا، وصار رئيسًا لتحرير «الجديد»، ومحرِّرًا في «الاتِّحاد»، كان أحد أبناء «جهينة»، وهو الاسم الذي كان يوقِّع به إميل حبيبي. وأنَّ أبناء حبيبي كانوا يتشابهون في انتسابهم إلى التيَّار الواقعيّ

الذي أسَّسته مجلَّة «الطريق»، مع أنطون تابت ورئيف خوري وحسين مروَّة. في تقديمه كتاب الرسائل المتبادلة بين درويش وسميح القاسم، وصف حبيبي الشاعريْن بأنَّهما كشقّي برتقالة. وعندما ذهبنا إلى براغ لإجراء حوارٍ مع حبيبي للعدد الأوَّل من مجلَّة «الكرمل»، فوجئت بالأستاذ يتتلمذ، والتلميذ ينظر إلى أستاذه بعينَي الطفل الذي كانه. بعد «بطاقة هويَّة»، جاءت «عاشقٌ من فلسطين». يومذاك، تبلور المشروع الشعريّ الفلسطينيّ بصفته تأسيسًا للغة جديدة، واستعادةً للأرض باللغة.

في حكايةٍ رابعة، أنَّ درويش صار شاعرًا كبيرًا بعد خروجه من الجليل. مرَّ بالقاهرة قبل أن يأتي إلى بيروت ويلتحق بمنظَّمة التحرير الفلسطينيَّة. في مؤتمر اتِّحاد الكتَّاب الفلسطينيِّين الذي عُقد في الجزائر في سنة 1977، ألقى درويش قصيدته «كان ما سوف يكون»، في رثاء راشد حسين. يومذاك، شاعت تسمية الشاعر العامّ. أعتقد أنَّ معين بسيسو هو الذي أطلقها، كي يقول إنَّه إلى جانب القائد العامّ ياسر عرفات، يقف اليوم شاعرٌ عامٌّ اسمه محمود درويش. كان مزيج الغيرة والخبث والإعجاب يقف خلف إطلاق هذه المداعبة، لكنَّ أحدًا لم يفاجأ بأنَّها كانت حقيقةً لا تنطبق إلَّا على شاعر «أحمد الزعتر».

في حكايةٍ خامسة، أنَّ الشاعر الذي صقلته تجربته البيروتيَّة وفتحت أمامه آفاق التجريب الشعريّ، وخصوصًا مع ديوانه «محاولة رقم 7»، أخذته باريس وعزلتها إلى آفاق القصيدة الجديدة التي بدأت مع ديوانه «وردٌ أقلّ»، لتصل إلى اكتمالها في ملحمته الغنائيَّة الرائعة «لماذا تركت الحصان وحيدًا؟». يقول النقد

إنَّ درويش الناضج، دخل في «مشمش» الأربعين، بكامل اجتهاده الشعريّ، وإنَّه وهو ينقِّب في «لسان العرب»، ويسافر في القراءة، اكتشف صوته الجديد، ودخل في معادلة الغنائيّ الذي يتشكَّل في داخل البعد الملحميّ، مقدِّمًا رؤيا شعريَّة فذَّة تقوم على تحويل القصائد القصيرة المكثَّفة إلى فواصل في نسيجٍ ملحميٍّ يروي المأساة التي تشخصنت.

في حكايةٍ سادسة، يجب أن نعود إلى شخصيَّة ريتَّا كي نفهم البداية. ظهرت ريتَّا للمرَّة الأولى في ديوان «آخر الليل»، وستسحب ظلالها على تجربة درويش الشعريَّة كلّها، ولن تختفي إلَّا بعد «الجداريَّة». وبصرف النظر عن الأساس الواقعيّ للعلاقة القصيرة التي ربطت بين درويش وفتاةٍ إسرائيليَّةٍ يهوديَّة رفض أن يبوح باسمها، فإنَّ ريتَّا ستتحوَّل إلى رمزٍ، لا لاستحالة الحبّ بين عدوَّيْن، لكنْ لأنَّها ستكون إطار انقسام الأنا إلى نصفيْن. هنا سيعود درويش إلى اكتشاف مثنّى امرئ القيس، وسيرسمه كلحظةٍ تراجيديَّةٍ إنسانيَّة. لقد خصَّص درويش ديوانًا كاملًا للحبّ، انطلق فيه من ريتَّا، ليصل إلى شفافيَّة العلاقة التي تصنعها الرغبات والمشاعر. «سرير الغريبة» هي إحدى أجمل قصائد الحبّ وأكثرها التصاقًا بالتجربة الذاتيَّة. ومع ذلك، رفض الشاعر في مرثيَّته، «في حضرة الغياب»، أن يستعيد حكاية حبٍّ واحدة، أو أن يُشير إلى تجربتَي زواجه بكلٍّ من رنا قبَّاني وحياة بلحيني، كما رفض أن ينجب أولادًا، وقدَّم لنا خلاصاتٍ غامضةً عن حبٍّ لا يتجلَّى إلَّا «في غيابٍ كثيف الحضور»، فالإنسان بحسب درويش «يخترع الحبّ عند الضرورة».

لم يكن درويش يروي عن قصص حبّه إلَّا نادرًا، وفي شكلٍ لا يترك مجالًا لأيِّ سؤال، وكان يخشى من تلك المرأة المجنونة التي أتت إلى إحدى أمسياته لابسةً فستان العرس الأبيض وصارخةً بأنَّها زوجة الشاعر، الأمر الذي اضطرَّ درويش إلى الهرب إلى الكواليس إلى أن أُخرجت المرأة من القاعة.

كلامه الدائم عن ضرورة الهرب من النساء لم يكن صادقًا، وحده شعره يكشف مكابداته مع الحبّ، لأنَّ «أصدق الشعر أكذبه»، مثلما قالت العرب.

في حكايةٍ سابعة، أنَّ نجوميَّة درويش الباهرة تبلورت عبر العلاقة التي كانت دائمًا ملتبسة، مع السلطة، وخصوصًا مع ياسر عرفات. عرفات حضر زفافه الأوَّل، كشاهدٍ وبديلٍ من الأب الغائب، وكانت علاقتهما أشبه بالعلاقة بين رمزيْن. لعبة الرمز التي سادت طويلًا تخلَّلتها لحظاتٌ صعبةٌ كان تطويق «القوَّة 17» التابعة للقائد العامّ مركزَ الأبحاث في سنة 1979 إحدى محطَّاتها الأكثر سخونةً، الأمر الذي دفع درويش إلى الاستقالة والذهاب إلى العمل في تونس في «الأليكسو»، كما أجبرتني أنا أيضًا على الاستقالة من عملي، والبدء برحلة العمل الصحافيّ.

كانت علاقة درويش بالسلطة شبيهةً بعلاقته بالسياسة، كان يعرف كيف يحتفظ بالمسافة الضروريَّة التي يحتاج إليها شعره. عمل على بناء شخصيَّته الرمزيَّة على الرَّغم من برمه منها، واقترب من السلطة على الرَّغم من رفضه لها. لعبةٌ معقَّدةٌ لا يتقنها إلَّا مَن وظَّف ذكاءه الحادّ وحدسه في خدمة مشروعه الشعريّ. نقده لأوسلو واستقالته مع شفيق الحوت من اللجنة التنفيذيَّة لمنظَّمة

التحرير، لم يحولا دون سفره مع عرفات إلى جنوب أفريقيا، أو «العودة» الجزئيَّة إلى رام الله، رافضًا منصب وزير الثقافة الذي عُرض عليه.

كان يحلو له أن يطلق على أصدقائه لقب «الأمير»، لكنَّ أناقته ولطفه ونبله، جعلت هذه الصفة لا تنطبق إلَّا عليه. ولأنَّه أميرٌ في سلطة الكلام، كان يحسن إقامة العلاقة مع السلطات، وكان يتقبَّل انتقاداتنا اللاذعة في بعض الأحيان بصبر، وينهي الخلاف بنكتةٍ تلتمع فلا نستطيع صدَّها.

لم نكن نحبّ هذا الجانب فيه، لكنَّنا اعتدنا أن نتقبَّل وجوهه المتعدِّدة، لأنَّنا كنَّا نعرف أنَّ وجهه الحقيقيّ هو شعره الذي لم يتوقَّف سحره منذ أربعين عامًا.

في حكايةٍ ثامنة، أنَّني عندما زرت الشاعر في المستشفى الفرنسيّ بعد الجراحة التي أُجريت له في باريس، وكادت تودي بحياته، أحسست برهبة النهاية. كان الشاعر ينام في فراش الموت، لكنَّني لم أنتبه إلى أنَّه كان يستعدّ للبدء من جديد، وأنَّ قصيدته الكبرى «الجداريَّة»، ستكون ميدان تبلور علاقته بثلاثة أقانيم: المثنَّى والحصان والموت. وسيأتي بعدها أصفى دواوينه، «لا تعتذر عمَّا فعلت»، وسينتقل من «حالة حصار»، إلى «كزهر اللوز أو أبعد»، وسيذهل النثر بمرثيَّته المدهشة، قبل أن يأخذنا إلى «أثر الفراشة».

كنت أخاف من عزلته في عمّان، وكنت أسأله كيف يحتمل عزلته، فيُخبرني عن سعادته بالوحدة، ويسخر من خوفنا عليه.

لكنَّ الشاعر كان يخاف، وأنا لا أتحدَّث هنا عن الخوف من المرض أو الموت، بل أتحدَّث عن خوفٍ آخر لم يخطر لي على بال. كان محمود يخاف قبل أمسياته الشعريَّة. هل يصدِّق أحدٌ أنَّ سيِّد المنابر الذي كانت الألوف تتدفَّق لسماعه في بيروت وحيفا ورام الله ودمشق وتونس والدار البيضاء، كان يُصاب بالغثيان ويرتعد قبل أن يصعد إلى المنبر، كأنَّه مجرَّد هاوٍ؟! بقي محمود درويش يتعامل مع الشعر ومع قراءته كأنَّه يكتب للمرَّة الأولى، وكأنَّه يكتشف أنَّ الكلمات تولد على يديْه جديدةً وشفيفة، فيخاف من هذا السرِّ الذي لا يستطيع أحدٌ الإحاطة به.

حاولت أن أبحث عن بدايةٍ يبدأ منها السرد وتبدأ معها الحياة، فاكتشفت أنَّ هناك احتمالاتٍ لا تُحصى للبداية، لكنَّ احتمالها الأكبر هو حين تمتزج بالنهاية، فتصير النهاية بداية، أو تصير عتبةً لبدايةٍ جديدة. لذلك لن أصدِّق موت الشاعر. سأعتبر موته مجرَّد استعارةٍ للحياة. منذ اليوم، سيبدأ الشعر رحلته متَّكئًا على الشعر وحده، وسينتصر الشاعر على الطفل، تاركًا لنا عبء البحث في المثَّى عن وسيلةٍ لإعطاء المعنى لحياةٍ لا معنى لها.

3

عندما استفاق محمود درويش من التخدير الذي أعقب الجراحة في سنة 1998، طلب قلمًا وورقة. قال إنَّه كان خائفًا من أن يكون قد نسي اللغة. لذا صرخ في جداريَّته: «... مَن أنا؟ هذا سؤال الآخرين ولا جواب له. أنا لغتي أنا / وأنا معلَّقة معلَّقتان... عشر، هذه لغتي / أنا لغتي، أنا ما قالت الكلمات:

/ كن/ جسدي فكنت لنبرها جسدا».

كانت لعبة درويش صريحةً منذ البداية، لذا لم يعبأ بما قيل عن التزامه وعن تخلِّيه عن شعر المقاومة، وإلى آخر الدروس التي يلقيها سفهاء هذه اللحظة المنقلبة. لأنَّ محمود لم يكن يومًا باحثًا عن صفةٍ لشعره. كان شاعرًا فقط، والشاعر هو مَن يلخِّص زمنه ويكثِّفه ويفارقه ويُعيد تأليفه. هذه هي اللعبة. لذا أقول إنَّ الشاعر لم يكن في وارد الكلامولوجيا كلّها التي صاحبت شعره، لأنَّه كان يرى في نفسه نايًا للقصيدة. ذنبه أنَّه فلسطينيّ، وأنَّ نكبة شعبه لم تتوقَّف منذ ستِّين عامًا، وأنَّه ابن تراجيديا العرب في العصر الحديث، لذا صار شاعر الأرض والحلم. كان مشروع درويش الشخصيّ الوحيد أن يصير شاعرًا، وفي هذا السياق حمل فلسطين إلى الشعر جاعلًا منها استعارةً كونيَّةً كبرى، وأخذ الشعر إلى فلسطين كي يعطيه مذاق زيتون الجليل، ونكهة الجمال الممزَّق بالمحن. لذا كان خوفه الوحيد على اللغة، وليس على الجسد. هناك في المستشفى الفرنسيّ، حين كان الشاعر محاصرًا بآثار التخدير التي أدخلته في الهلوسة، فاجأني بمناقشةٍ أدبيَّةٍ تفصيليَّة، قبل أن يعود إلى خوفه من السجن الذي جاءه من ذاكرة معاناته مع القمع الإسرائيليّ. قلت له بعد ذلك ونحن نحتسي النبيذ الأحمر في منتوفا في إيطاليا، إنَّ كلامه في المستشفى ذكَّرني بأبي العلاء في «رسالة الغفران»، حين دخل شاعر المعرَّة في مناقشةٍ أدبيَّةٍ ولغويَّةٍ مع شعراء العرب في رحلته إلى ما وراء العالم. هوس الشعراء هو الشعر، ولا شيء آخر. أعرف أنَّ في كلامي هذا شيئًا من التعسُّف، لأنَّ مسيرة الشعراء والأدباء لا تبدأ هكذا.

يبدأون بشروط زمنهم ولغته، لكنَّهم يكتشفون أنَّ الأدب لا يخاطب الأحياء فقط، بل يخاطب الموتى أيضًا، وأنَّهم يحملون في داخلهم تاريخ الأدب كلّه. هذا يحدث في النهاية، أي في مراحل النضج التي هي اسمٌ آخر لبداية الرحلة الأخيرة إلى الموت. تختلط النهاية بالبداية، بل تصير النهاية هي البداية الحقيقيَّة. «ومثلما سار المسيح على البحيرة / سرت في رؤياي لكنِّي / نزلت عن الصليب لأنَّني أخشى العلوّ / ولا أبشِّر بالقيامة». المسيح بدأ في لحظة الصليب، وقبل ذلك لم يكن مسيحًا، والشعر يبدأ لحظة الصعود إلى الصليب الذي تصير النهاية فيه تأويلًا للبداية، وبدايتها الفعليَّة.

في منتوفا حيث شاركنا في ندوةٍ عن الأدب العربيّ المعاصر، جاء محمود درويش حاملًا «جداريَّته». وكي أخفِّف من وقع النبرة الحزينة، قلت إنَّني في شبابي حفظت كثيرًا من شعره لأسبابٍ عمليَّة، إذ كنت أستخدم هذا الشعر وسيلةً لغواية الفتيات، وإنَّ هذه الوسيلة أثبتت أنَّها ناجحةٌ جدًّا. لم أقل إنَّني لا أزال إلى الآن أحفظ هذا الشعر للسبب نفسه، ولسببٍ آخر يتعلَّق بسيكولوجيا أبطال الروايات، إذ لا أستطيع أن أتخيَّل خليل أو منصور من دون شعرٍ يؤهِّلهما لاحتمال الحياة. ضحكت القاعة، قبل أن تستمع إلى درويش يطلب من الجمهور ألَّا يصدِّقني، فنحن من جيلٍ واحدٍ قال، وقال أيضًا إنَّه لا يكبرني إلَّا بستَّة أعوام، سبعة أعوامٍ صحَّحتُ له، وضحكنا. يومذاك جاءتني ميليا في المنام، وقالتْ مخاطبةً منصور: «هالبلاد مش أرض، هيدي كلام معجون بالقصص، من وقت ما مشي المسيح على

الأرض صار التراب مصنوع من أحرف وكلمات. في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله. يعني هو الكلمة، والشعر أعلى درجات الكلام، وبكرا يا حبيبي بعد شي خمسين سنة لمَّن بيولد بهالأرض شاعر عظيم ساعتها بتصيروا تعرفوا إنَّ الحرب ما رح تربحوها إلّا بالكلمة يللي هي أقوى من السلاح». جاء الشاعر يا ميليا ومات يوم السبت الماضي، فهل عرفوا ما أردتِ لهم أن يعرفوه؟

عندما مات إدوارد سعيد، رأى الشاعر نسرًا: «نسرٌ يودِّع قمَّته عاليًا / عاليًا / فالإقامة فوق الأولمب / وفوق القمم / قد تثير السأم / وداعًا / وداعًا لشعر الألم».

وعندما ودَّع حبيبته رأى الغريبة: «لم يبقَ منِّي سواكِ، لم يبقَ منكِ / سواي، غريبًا يمسِّد فخذ غريبته: يا / غريبة، ماذا سنصنع في ما تبقَّى لنا من / هدوء... وقيلولة بين أسطورتيْن».

وعندما رأى حصان امرئ القيْس، انتصبت اللغة أمامه ألفًا: «... توتّر يا حصاني، وانتصب ألفًا ولا / تسقط على السفح الأخير كرايةٍ مهجورة».

وعلى حافَّة الموت اعتصر الليل في كلماته: «هو هذا الذي يكتبَ الآن هذي القصيدة / حرفًا فحرفًا، ونزفًا فنزفًا / على هذه الكنبة / بدمٍ أسود اللون، لا هو حبر الغراب / ولا صوته / بل هو الليل معتَصرًا كلّه / قطرةً قطرة، بيد الحظّ والموهبة».

والآن، وأنتِ حيث أنتِ، سنقول لكِ: «على هذه الأرض ما يستحقُّ الحياة: على هذه الأرضِ سيِّدةُ الأرضِ، أمّ البداياتِ أمّ

النهاياتِ. كانت تُسمَّى فلسطين. صارت تُسمَّى فلسطين. سيِّدتي: أستحقّ، لأنَّكِ سيِّدتي، أستحقّ الحياةْ».

t.me/soramnqraa

4

ثلاثة ماتوا، وكانوا يلخِّصون في حياتي الصداقة والحبّ والذكاء وحلاوة العيش ومتعة الثقافة والمعرفة والفنّ.

الأوَّل جاء من القدس، ودرس في مصر، وهاجر إلى أميركا، وكان يتوقَّد موهبةً وعقلًا ورؤية، مات بسرطان الدم في نيويورك، واسمه إدوارد سعيد.

الثاني من بيروت، لكنَّه من يافا أيضًا، كان مؤرِّخًا وصحافيًّا لامعًا ومناضلًا وحبيبًا، قتلوه في بيروت وهو يحاول أن يمزج حلم لبنان بحلم فلسطين وسورية، واسمه سمير قصير.

والثالث وُلد في البروة وكان لاجئًا في بلده، جاء إلى لبنان، وأسَّس مجلَّة «الكرمل»، وحوَّل الشعر قهوةً للصباحات، والحلم وشاحًا للحبّ. كتب موته قبل أن يموت بعد جراحةٍ في الشريان الأبهر في هيوستن. كان أمير الكلام، واسمه محمود درويش.

عندما يموت أحد الأصدقاء يموت جزءٌ منِّي، فكيف لي أن اتحمَّل مشقَّة ما تبقَّى من الحياة وأنا أشهد موت أجزائي!

ليس لي سوى أن أستعير ما قاله الشاعر المخضرم عمرو بن معد يكرب:

ما إن جَزعتُ ولا هَلع / تُ ولا يَرُدُّ بُكايَ زَندا

ذهبَ الذين أُحِبُّهم / وبقيتُ مثلَ السيفِ فَردا..

مكتبة

الفهرس

ما قبل المقدِّمة 7
رسالة إلى أهلي في قرية باب الشمس 9
مقدِّمة لقراءة النكبة المستمرَّة 11
النكبة المستمرَّة 37
بين الحاضر والتأويل: إدوارد سعيد ومسألة فلسطين 69
فلسطين سؤالًا 89
أين تقع فلسطين 99
الهزيمة والنكبة المستمرَّة 109
مدخل إلى قراءة الهولوكست والنكبة 129
مَن يروي الحكاية 143
الكلام والكلام المكسور 157
أين نحن من الإعراب 181
مات الشاعر 189

الافتراض الذي ينطلق منه هذا الكتاب هو أنَّ النكبة الفلسطينيَّة لم تبدأ وتنتهِ في سنة 1948، وإنَّما هي مسارٌ بدأ في سنة 1948، ولا يزال مستمرًّا حتى الآن. منذ خمسة وسبعين عامًا وفلسطين تعيش نكبتها المستمرَّة التي تتَّخذ أشكالًا متعدِّدة، من التطهير العرقيّ إلى نظام الأبارتهايد. فالصهيونيَّة ليست أقلّ من مشروع محوٍ شاملٍ للوجود والهويَّة الفلسطينيَّيْن. تُعالج هذه النصوص الوجوه المتعدِّدة للنكبة الفلسطينيَّة المستمرَّة، وتقترح رؤيةً جديدةً إلى المشروع النكبويّ الذي لا يمكن دحره سوى بالمقاومة المستمرَّة التي لم ولن تتوقَّف.

في مواجهة النكبة المستمرَّة، ولدت المقاومة المستمرَّة، وفي مواجهة الغزو، يتمسَّك الفلسطينيُّون بأرضهم وكرامتهم وحقّهم في الحياة.

telegram @soramnqraa


ISBN: 978-9953-89-753-0

دار الآداب